Philipp Jakob Spener.

Sein Leben und Wirken.

Von

Paul Grünberg.

Ersten Bandes

1. Buch.

Göttingen.
Vandenhoeck & Ruprecht.
1892.

Das vollständige Werk erscheint bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Druck von Paul Schettlers Erben in Cöthen.

Vorwort.

Wenn es die erste Aufgabe eines Biographen ist, das Bedürfnis nach einer Biographie seines Helden, bzw. einer neuen Biographie desselben festzustellen, so ist dieses für einen Spenerbiographen zur Zeit gewiß eine leichte Sache. Hoßbachs Werk, wie eigentlich die erste, so zugleich bisher die letzte zusammenhängende und umfassende wissenschaftliche Bearbeitung Speners erschien bereits 1828. Die Ausgaben von 1853 und 1861 sind im Wesentlichen nur neue Abdrucke. Die seither erschienenen biographischen Arbeiten von Pfannenberg (1832), Schott (1835), Wildenhahn (1842 und öfter), Tholuck (1865. 1875) und Rathgeber (1868) — übrigens größtenteils aus Hoßbach geschöpft — machen nach Inhalt, Form und Umfang keinen Anspruch darauf, wissenschaftliche Bedürfnisse, die über Hoßbach hinausgehen, zu befriedigen. Unter Kundigen kann aber kein Zweifel darüber bestehen (wie verdienstlich und vortrefflich die Darstellung Hoßbachs auch für ihre Zeit gewesen ist), daß nach einem Zeitraum von mehr als sechzig Jahren eine neue wissenschaftliche Gesamtbearbeitung Speners sehr am Platze ist. Diese letzten sechzig Jahre bedeuten ja einen gewaltigen Umschwung und Fortschritt in der kirchengeschichtlichen Arbeit und in den kirchengeschichtlichen Ansprüchen; sie haben auch für das Studium Speners und seiner Zeit neue Gesichtspunkte und neue Hilfsmittel in reichem Maße gebracht. Namentlich machen die in den letzten Jahren über das Wesen und die Geschichte des Pietismus angestellten Untersuchungen eine Revision der bisherigen Spenerdarstellungen dringend wünschenswert.

Über Plan und Anlage meiner Arbeit sei folgendes bemerkt. Den in dem vorliegenden „Ersten Band“ enthaltenen drei Büchern — I. Die Zeit Speners. II. Das Leben Speners. Speners Lebens-

und Entwicklungsgang. III. Die Theologie Speners. Speners Stellung zur kirchlichen Lehre. — sollen in dem „Zweiten Band" folgen: IV. Spener als kirchlicher Reformer. Speners Ansichten und Bestrebungen inbezug auf das kirchliche Leben. V. Spener im Urteil der Nachwelt. Geschichte der Auffassung und Beurteilung Speners. VI. Spener-Bibliographie. — Namen- und Sachregister.

Im I. Buch bin ich bemüht, den zeitgeschichtlichen Hintergrund in einer das richtige Verständnis und die richtige Beurteilung Speners fördernden Weise zu zeichnen. — In dem folgenden Hauptteil des Werkes (Buch II—IV) habe ich es unternommen, das biographische Element im engeren Sinne (Buch II) von einer systematischen Erörterung der Ansichten und Bestrebungen Speners auf dem Gebiet der kirchlichen Lehre (Buch III) und des kirchlichen Lebens (Buch IV) zu trennen. Zu dieser Anordnung veranlaßte mich zunächst die Beobachtung, wie bei Hoßbach die Ineinanderarbeitung der zeitlichen und sachlichen Motive einerseits den biographischen Faden fortwährend zerreißt, anderseits keinen rechten Überblick über die verschiedenen Seiten Spenerschen Denkens und Wirkens gestattet. Die Ausführung wird zeigen müssen, ob die von mir versuchte Verteilung des Stoffes sich bewährt. — Das V. Buch soll gleichsam das Fortleben Speners in dem mannigfach wechselnden und sich widersprechenden Urteil der Nachwelt über ihn und sein Werk bis auf unsre Zeit vor Augen führen. Spener erscheint hier in der Beleuchtung späterer Zeiten, Ideen und Richtungen; und zugleich spiegelt sich die ganze nachspenersche Entwicklung, soweit wenigstens das protestantische Deutschland in Betracht kommt, in der Stellung, die man jeweils zu Spener einnimmt, wie in einem Miniaturbild ab. — Das VI. Buch wird, wie ich hoffe, allen denen eine willkommene Zugabe sein, die aus eigener Erfahrung wissen, wie unzulänglich und schwer zugänglich die vorhandenen Hilfsmittel zur bibliographischen und litterarischen Orientierung über Spener sind; es ist bestimmt, Andern manche Arbeit zu sparen, die es mir gemacht hat.

Das Ganze soll nicht sowohl den Charakter einer abgerundeten und abgeschlossenen Darstellung als vielmehr den einer systematischen Untersuchung tragen, welche durch möglichste Genauigkeit, Vollständigkeit und Übersichtlichkeit eine gesicherte und geeignete Grundlage für jede fernere wissenschaftliche Beschäftigung mit Spener abgiebt.

Alles, was von Spener gedruckt vorliegt, habe ich — bis auf ganz weniges und unbedeutendes, das nicht zu erreichen war — eingesehen und verwertet. Auch war mir vergönnt, die handschriftliche Sammlung von 706 lateinischen Briefen Speners an seinen Schwiegersohn Rechenberg aus den Jahren 1686—1702, welche sich in Leipzig befindet (zwei Bände in Quart mit 635 bzw. 579 numerierten Blättern), einzusehen. Bieten auch diese Briefe in der Hauptsache kaum etwas, was nicht ohnedies aus den gedruckten Quellen zu entnehmen wäre, so werfen sie doch auf die Zustände und Vorgänge der betreffenden Jahre im Einzelnen manche interessante Streiflichter und erlauben uns, manches genauer zu datieren. Das handschriftliche Material, welches außerdem in Gestalt von Briefen und Berichten Speners in Frankfurt, Halle, Dresden, Hamburg, Berlin, Karlsruhe nnd Hannover sich vorfindet, habe ich bisher nicht einsehen können. Ich glaube nicht, daß noch etwas von Bedeutung mir dadurch entgangen ist, zumal nachdem Tholuck und Sachsse einen Teil dieses Materials durchgesehen und verwertet haben; ich hoffe jedoch, vor der Herausgabe des „Zweiten Bandes" dieses Material noch einsehen und so etwa Entgangenes von Erheblichkeit noch nachtragen zu können.

Gefällige Mitteilungen berichtigender und ergänzender Art nehme ich jederzeit mit Dank entgegen.

Alteckendorf, den 20. August 1892.

Der Verfasser.

Abkürzungen,

welche bei der Anführung Spenerscher Schriften und sonst gebraucht werden.

Ad Rech. Handschriftliche Sammlung der Briefe Speners an Rechenberg.
Allg. G. Allgemeine Gottesgelehrtheit.
Aufr. Ueb. Aufrichtige Uebereinstimmung mit der Augsb. Konfession.
Bed. Theologische Bedenken.
Bußpr. Bußpredigten.
Cons. Consilia et iudicia latina.
E. G. S. Erste Geistliche Schriften.
E. G. S. II. Die Vorreden in den ersten Geistl. Schriften.
Eigenh. L. L. Eigenhändiger Lebenslauf.
Erkl. d. ch. L. Erklärung der christlichen Lehre.
Ev. And. Evangelische Andachten.
Ep. And. Epistolische Andachten.
Fht. d. Gl. Freiheit der Gläubigen.
Gl. Ger. Evangelische Glaubensgerechtigkeit.
Gl. L. Evangelische Glaubenslehre.
Gl. Tr. Evangelischer Glaubenstrost.
G. P. Geistliches Priestertum.
K. G. S. Kleine Geistliche Schriften.
Klagen. Der Klagen Mißbrauch und rechter Gebrauch.
Kramer. Kramer, Beiträge zur Geschichte Franckes, enthaltend den Briefwechsel Franckes und Speners.
Lauterk. Lauterkeit des evang. Christentums.
L. Bed. Letzte theologische Bedenken.
Leichpr. Leichpredigten.
L. Pfl. Evangelische Lebenspflichten.
Pia des. Pia desideria.
XIII. Sendsch. Dreizehn theologische Sendschreiben.
Vert. d. Zeugn. Verteidigung des Zeugnisses von der Gottheit Christi.
Wahrh. Erz. Wahrhaftige Erzählung vom Pietismus, Ausg. von 1698.

Mit Canstein, Lange, Hoßbach wird verwiesen auf die betreffenden biographischen Werke über Spener: Canstein ist nach der Vorrede zu den Letzten Theol. Bedenken, Lange nach der Ausgabe von 1740, Hoßbach I nach der 2. Auflage von 1853, Hoßbach II nach der 3. Aufl. von 1861 citiert.

Mit Schmid, Ritschl, Sachsse wird verwiesen auf die betreffenden Werke über den Pietismus, mit Walch auf dessen „Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der luth. Kirche" (Band 1—3 nach der 2. Aufl.). — Herz. R. E. bedeutet Herzogs Theol. Real-Encyklopädie 2 Aufl., A. D. B. die „Allgemeine Deutsche Biographie."

Die näheren Angaben über diese und die sonst citierte Litteratur bringt die Spenerbibliographie im VI. Buch.

Erstes Buch.

Die Zeit Speners.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41542727_0136

Speners gesamtes Leben, Streben und Wirken nach seiner kirchengeschichtlich merkwürdigen Seite stellt sich dar als eine Reaktion gegen vorhandene Zustände in Theologie und Kirche, gegen eine das religiöse Denken und Leben seiner Zeit beherrschende Richtung; eine Reaktion, über deren grundsätzlichen Charakter, über deren Bedeutung und Folgen im Ganzen und im Einzelnen die Ansichten und Urteile auseinandergehen; eine Reaktion, die aber jedenfalls nur richtig geschildert und gewürdigt werden kann auf Grund einer zusammenhängenden Vorstellung von der kirchlichen Gesamtlage in der Sphäre und in der Zeit, in welcher und auf welche Spener zu wirken berufen war, — d. h. auf Grund einer Vorstellung von den allgemeinen Zuständen und der herrschenden Richtung in der deutschen lutherischen Kirche um die Mitte des 17. Jahrhunderts. Es bietet ja nun freilich die Untersuchung und Darstellung des Lebens und Wirkens Speners an den verschiedensten Punkten Veranlassung, jene Zustände im Einzelnen in Betracht zu ziehen; es erscheint mir aber, wo nicht notwendig, doch sehr zweckmäßig und vorteilhaft, einen ausführlichen Gesamtüberblick der Zeitlage voranzustellen.

Das Material zu dieser Zeitskizze verdanke ich im Wesentlichen den für eine rationelle kirchengeschichtliche Behandlung des 17. Jahrhunderts bahnbrechenden Arbeiten Tholucks; und ich trug um so weniger Bedenken, dieses von Tholuck aufgeschichtete Material ausgiebig zu verwerten, als dasselbe meines Wissens, wenn auch im Einzelnen vielfach benutzt, doch zur Formulierung eines Gesamtbildes der betreffenden Zeit noch nicht verwendet, jedenfalls als Unterlage für eine geschichtliche Bearbeitung Speners noch nicht in ausgedehnterem Maße herangezogen worden ist. Ich prüfte, sichtete, ergänzte und berichtigte das von Tholuck dargebotene Material —

abgesehen von der Benutzung einiger andern, entsprechenden Orts namhaft gemachten Werke — namentlich durch den Vergleich mit den in Speners Schriften selbst reichlich vorliegenden Beiträgen zur Charakteristik der hier in Betracht kommenden kirchlichen Periode. Was den Umfang und die Gruppierung des auf diese Weise gewonnenen Zeitbildes angeht, war ich — dem Zweck der Arbeit entsprechend — bestrebt, namentlich diejenigen Seiten des kirchlichen, religiösen und geistlichen Lebens ins rechte Licht zu setzen, auf welche Speners Thätigkeit sich erstreckte.

Für die richtige Beurteilung der Zeitlage war es indessen von Wichtigkeit, nicht nur die im Laufe der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts in der lutherischen Kirche mehr und mehr herrschend gewordene Strömung zu charakterisieren, sondern vor allen Dingen auch eine entsprechende Vorstellung zu geben von der beim Auftreten Speners bereits lange vorhandenen und mächtig angewachsenen Gegen- und Unterströmung, als deren Resultat und Fortsetzung die durch Spener veranlaßte Bewegung im Wesentlichen anzusehen ist. Auch um die Würdigung der Vorgänger Speners im engeren und weiteren Sinn hat Tholuck sich wesentliche Verdienste erworben. Es kam aber darauf an, nicht nur die Reihe dieser „Lebenszeugen", hauptsächlich aus Speners eigenen Bekundungen, zu vervollständigen, sondern überhaupt die dem Pietismus verwandten, vorlaufenden und vorbereitenden Erscheinungen und Bewegungen nach ihrer Eigenart genauer zu kennzeichnen und übersichtlich zu gruppieren, sowie auch die vorhandenen Beziehungen Speners zu denselben aufzuweisen. Daß bei der Behandlung dieser Gegenströmung das biographische und bibliographische Element, welches bei der Beschreibung der herrschenden Zustände zurücktritt, in den Vordergrund gestellt ist, und so gleichsam eine Art Portraitgallerie vorpietistischer Charakterköpfe zu Stande kommt, ist — glaube ich — in der Sache begründet, insofern individuelles Interesse in ganz anderem Maße diejenigen Personen und schriftstellerischen Publikationen haben, welche in irgend einer Weise gegen den Strom ankämpfen, als diejenigen, welche dem herrschenden Typus folgen.

Erstes Kapitel.

Die allgemeinen Zustände und die herrschende Richtung in der deutschen lutherischen Kirche um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts.

Tholuck, der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im 17. Jh. 1852. Derſ., das akademische Leben des 17. Jh. 1853, 1854. Derſ., das kirchliche Leben des 17. Jh. 1861, 1862. Niemann, das 17. Jh. 1868. — [Hundeshagen], der deutsche Protestantismus. 3. Aufl. 1850. S. 94 ff. Derſ., Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte. I. 1864. S. 440 ff. Kahnis, der innere Gang des deutschen Protestantismus. I. 1874. S. 57 ff. — Diefenbach, die lutherische Kanzel. Beitrr. zur Gesch. der Politik, Religion und Kultur im 17. Jh. 1887. — Biedermann, Deutschland im 18. Jh. 1854 ff. Derſ., Deutschlands trübste Zeit. 1863. Schmidt, Gesch. des geistigen Lebens in Deutschland. I. 1862. S. 1—70. Freytag, Bilder aus der deutschen Vergangenheit. III. 16. Aufl. 1888. — Hoßbach I, pag. XXVII—XLIII. S. 1—63. Sachsse, S. 1—16.

1. Die kirchliche Verfassung.

Als es sich in der Reformationszeit darum handelte, die durch die Macht der evangelischen Heilsverkündigung dem Papsttum mehr oder weniger entfremdeten Massen zu einem wenigstens vorläufigen kirchlichen Verband zusammenzuschließen und diesem durch einen organisierten Lehrstand Halt und Bestand zu verleihen, da appellierte Luther an seinen kurfürstlichen Herrn, daß er aus Liebe, um Gottes willen, wiewohl er es nach weltlicher Obrigkeit nicht schuldig sei, die Hand zu diesem Werke bieten möge. Was so anfänglich nur als ein Werk der Not und der Liebe, mehr als ein der guten Sache gebrachtes Opfer, denn als ein Rechtstitel und eine Machtbefugnis angesehen wurde, daß nämlich die weltliche Obrigkeit als Leiterin und Ordnerin des kirchlichen Gemeinwesens auftrat, was nach Luthers erster Absicht gewiß nur ein Provisorium sein sollte, dem eine aus dem Wesen des evangelischen Glaubens geborene Kirchenverfassung nachfolgen würde, das gestaltete sich im Lauf und unter dem Drang der Zeit — wie denn, einem geflügelten Wort zufolge, nichts beständiger ist als das Provisorische — zu

einer feststehenden selbstverständlichen Ordnung. Es ist auch nicht abzusehen, wie nach Lage der Dinge von einer derartigen Inanspruchnahme der bestehenden obrigkeitlichen Gewalten für die Neuorganisation der kirchlichen Verhältnisse hätte Abstand genommen werden können, sofern überhaupt die Reformation Volkssache werden und nicht in kleinen separatistischen Zirkeln nach Art der Brüderschaften vom freien Geist, der Waldensergemeinden u. dgl. auf- und untergehen sollte.

Was diese Entwickelung der Dinge im weiteren Verlauf und namentlich im 17. Jh. verhängnisvoll machte, war nicht sowohl die Schwierigkeit, die der weltlichen Obrigkeit thatsächlich eingeräumte kirchenregimentliche Stellung theoretisch zu begründen und zu rechtfertigen oder die Verschiedenheit der in dieser Beziehung sich geltend machenden kirchenrechtlichen Systeme, auch nicht die in praxi sehr verschiedene Zusammensetzung der Konsistorien und sonstigen Behörden, mittelst welcher und innerhalb welcher Fürsten und Magistrate ihre Rechte ausüben, war überhaupt nicht sowohl die Institution als solche, welche von einzelnen frommen und thatkräftigen Regenten in durchaus zeitgemäßer und zweckmäßiger Weise gehandhabt werden konnte und gehandhabt wurde, als vielmehr die Art und Weise und der Geist, in dem sie in der Regel gehandhabt wurde. Die zunehmende soziale Kluft zwischen Obrigkeit und Unterthanen, die durch den Ausgang des dreißigjährigen Krieges herbeigeführte Vermehrung der fürstlichen Territorialgewalt bei gleichzeitigem Daniederliegen der bürgerlichen Initiative, der steigende Luxus der unzähligen großen und kleinen, in der Nachahmung glänzender französischer Muster sich gefallender Höfe, der Mangel geistlichen Lebens und sittlichen Pflichtbewußtseins an den meisten Höfen und ein an denselben einreißender religiöser und kirchlicher Libertinismus (der unter anderem in zahlreichen fürstlichen Mischehen und Konversionen zu Tage trat), alles dieses hatte nämlich zur Folge, daß die regierenden Herren der ganz überwiegenden Mehrzahl nach nicht nur in der Erfüllung ihrer kirchenregimentlichen Pflichten und in der Wahrung der religiösen und kirchlichen Interessen des Volks nachlässig und willkürlich verfuhren, sondern der Beförderung kirchlicher Sitte, Zucht und Ordnung selbst am meisten im Wege standen, den christlichen Eifer rechtschaffner Prediger hemmten und überhaupt in allem nur ihre Gewalt, ihren Vorteil und ihre Standesinteressen im Auge hatten (vgl. Bed. 2, 226; 3, 411. 561. L. Bed.

3, 100. 220. 751). — In den aus geistlichen und weltlichen Räten zusammengesetzten Konsistorien überwog mehr und mehr das weltliche, d. h. das fürstliche Element, und der Einfluß der fürstlichen Hofprediger und Beichtväter — wie segensreich er gewiß oft gewesen ist — fand in der Natur ihrer abhängigen Stellung immerhin enge Schranken. In den Reichsstädten lag meist die Entscheidung der kirchlichen Angelegenheiten lediglich in der Hand des Magistrats oder eines Magistratsausschusses, während das geistliche „Ministerium" nur den Charakter einer beantragenden Behörde hatte. Eine bedenkliche Vermischung der polizeilichen und der kirchlichen Ordnungen, von der Geistlichkeit selbst freilich oft genug begünstigt, trug dazu bei, die Grenzen der weltlichen Macht immer mehr zu erweitern. Ja die Einmischung des Staats in die innern Angelegenheiten der Kirche und des geistlichen Amts war vielfach so unerträglich, daß Spener (L. Bed. 3, 91 f.) solche Gemeinden glücklich preist, die unter einer Obrigkeit fremder Konfession, ja wohl gar unter heidnischer Obrigkeit leben, weil diese von ihrer Obrigkeit zwar keine Förderung ihres kirchlichen Lebens, doch auch keine Hinderung von Amts wegen zu gewärtigen hätten.

Wenn übrigens die politischen Interessen und Rücksichten in den Reichsstädten, namentlich auch Handels-, Verkehrs- und Erwerbsinteressen, bei Behandlung der kirchlichen Fragen vielfach den Ausschlag gaben, so muß zur richtigen Würdigung dieses Verhältnisses hinzugefügt werden, daß lange nicht in allen Fällen, in welchen die Geistlichkeit über Beeinträchtigung ihrer Rechte und Bestrebungen durch obrigkeitliche Gewalt sich beklagte, eine wirkliche Beeinträchtigung des kirchlichen Interesses und eine wirkliche Schädigung des Gemeinwohls vorlag. Es vertrat vielmehr in nicht wenigen Fällen die obrigkeitliche Gewalt die Stimme der gesunden Vernunft und die wirklichen Lebensinteressen der Kirche und der Gesellschaft gegenüber theologischer Anmaßung, Verirrung und Übertreibung. Wer wollte z. B. leugnen, daß die obrigkeitliche Inhibition endloser subtiler dogmatischer Kontroversen — wie äußerlich auch das Beruhigungsmittel war — unter den gegebenen Verhältnissen manchmal gute Dienste leistete, wie sehr auch die Theologen sich beschwerten, daß man „dem heiligen Geist das Maul stopfen wolle." Hat doch — um einen andern Punkt zu berühren — auch Spener es gar nicht so unangenehm empfunden (Bed. 3, 879), daß der Ausübung der Kirchenzucht durch oft nur allzu unfähige, leidenschaftliche und

kurzsichtige Pastoren mittelst obrigkeitlichen Einschreitens Grenzen gesetzt wurden. Auch wurden die vernünftigen Anforderungen bürgerlicher Toleranz gegen konfessionellen Übereifer von der Obrigkeit oft mit Recht und mit Erfolg vertreten. Es wäre mithin die Frage noch einer genaueren Untersuchung wert, wie sich der kirchenschädliche Einfluß der mehr und mehr von theologischer Bevormundung sich emanzipierenden weltlichen Gewalt verhält zu dem Verdienst, das sie, kraft dieser Emanzipation, in mancher Hinsicht sich erworben hat.

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, daß es sich auf dem Gebiet der Kirchenverfassung wesentlich nur um die Zusammenwirkung und Auseinandersetzung zweier Faktoren handelte, der Obrigkeit und der Geistlichkeit, der sogenannten „beiden oberen Stände", während der „dritte Stand" fast gar nicht in Betracht kam. Zwar bestand theoretisch vielfach wenigstens ein Einspruchsrecht der Gemeinden bei Pfarrernennungen, aber es wurde in der Praxis wenig berücksichtigt. Auch fehlte es in der lutherischen Kirche nicht an vereinzelten Beispielen und Ansätzen einer Gemeindevertretung, einer presbyterialen Ordnung und Gliederung, aber zum Gesamtcharakter der kirchlichen Verfassung jener Zeit gehörte eine derartige Beteiligung des Laienelements nicht. So fühlbar nun dieser Mangel bei Ausübung der Seelsorge und Kirchenzucht manchen gewissenhaften und thätigen Geistlichen wurde — die meisten Prediger waren freilich eher geneigt, einer derartigen Organisation des Laiendienstes sich zu widersetzen (Bed. 1, 642 f.) — und so sehr überhaupt diese Verfassung auch den bescheidensten Begriffen von evangelischer Mündigkeit und Selbständigkeit widersprach, so kam doch unter den damaligen Verhältnissen (bei dem Mangel einer selbständigen Vertretung des dritten Standes auch in staatlichen und kommunalen Dingen einerseits und bei der engen Verbindung des kirchlichen und des staatlichen Lebens andrerseits) die mangelhafte Gestalt der kirchlichen Verfassung im großen und ganzen wenig zum Bewußtsein. Das Volk war eben gewohnt, ohne sein Zuthun regiert zu werden, und nahm dieses Verhältnis auch in kirchlicher Beziehung als selbstverständlich hin; und so ist es in der Regel nicht die ungleichmäßige Verteilung der Gewalt, über die man sich beschwert, sondern nur der Mißbrauch dieser Gewalt in den Händen derer, die sie besaßen.

2. Der geistliche Stand.

Bülau, die lutherische Geistlichkeit Sachsens vom 16.—18. Jh. (Mitteilungen der deutschen Gesellschaft in Leipzig) 1874.

Hatte, wie eben gesagt, der dritte Stand — der Hausstand — in kirchlichen Fragen nur eine bescheidene Rolle zu spielen, war es mit dem kirchlichen Eifer des obrigkeitlichen Standes zumeist so schlecht bestellt und mußten überhaupt die geschulten Theologen infolge des einseitig ausgeprägten Lehrcharakters der Kirche sowieso als die geborenen Wortführer der Kirche gelten, weil doch in der Kenntnis der Lehre ihnen so leicht niemand gewachsen war, so ist leicht zu ermessen, von welcher Bedeutung für das Gepräge des kirchlichen und geistlichen Lebens gerade damals die Beschaffenheit und Zusammensetzung, Wert oder Unwert, Fähigkeit oder Unfähigkeit, Gesinnung und Richtung des geistlichen Standes sein mußte. Diese Bedeutung mußte um so größer sein, weil der geistliche Stand auch in gesellschaftlicher und sozialer Beziehnng eine hervorragende Stellung bekleidete, wenn auch freilich der Nimbus, mit dem er umgeben war, oft genug von großen und kleinen Herren, nicht selten auch von dem Volk gröblich verletzt wurde.

Henke (Calixt II, 1, 9) hat über die Geistlichkeit dieser Zeit das scharfe Urteil abgegeben: „Es hat wohl kaum eine Zeit in der ganzen Geschichte der Kirche gegeben, wo das christliche Volk auch von den Inhabern des geistlichen Amts in der Kirche in so tiefer Not so gründlich versäumt und vergessen wäre, wie damals." Schmid (Piet. S. 38 vgl. 29; vgl. Meier, der Dienst der lutherischen Kirche am deutschen Volk im 30jährigen Krieg 1877) bestreitet das Zutreffende dieses Urteils und kommt vielmehr zu dem Resultat: „Wäre die Geistlichkeit so gewesen, wie man sie so häufig sich vorstellt, so hätten die Gemeinden gar nicht so sein können, wie sie um diese Zeit noch waren." Was ist von diesen Urteilen zu halten?

Von vornherein ist wohl schwerlich anzunehmen, daß ein einzelner, durch tausend Fäden mit dem Gesamtleben der Nation verbundener und aus dem Volk sich immer wieder erneuernder Stand allzulange und allzusehr unter dem Niveau der Zeit geblieben sein sollte, wie hoch man auch die Bedeutung der Standestraditionen und der häufig vorkommenden Vererbung des Standes durch mehrere Generationen hindurch anschlagen mag. Vielmehr werden im geistlichen Stand nur die Gebrechen der Zeit, in einer freilich bei diesem

Stand besonders schmerzlich und nachteilig in die Augen fallenden Weise, zu Tage getreten sein.

Die Hauptanklage gegen die lutherische Geistlichkeit dieser Zeit lautet auf einseitiges Hervorheben der kirchlichen Lehre und leidenschaftliches Sich-ereifern um unfruchtbare Lehrstreitigkeiten mit Hintansetzung der Aufgaben und Bedürfnisse des praktischen, kirchlichen, religiösen und sittlichen Lebens. Allerdings tritt dieser ins Krankhafte gesteigerte dogmatische und polemische Eifer, der nur für Lehrreinheit und Lehreinheit sich zu interessieren scheint, stark hervor. Unbegreiflich erscheint uns oft dieser erbitterte Kampf um die feinsten Distinktionen und Definitionen im Gebiet des Undefinierbaren und diese unermüdliche Bestreitung aller alten und neuen Ketzer und Irrlehrer angesichts der herrschenden sozialen und sittlichen Notstände, die ganz etwas anderes zu erfordern scheinen. Lag es aber einmal im Geist der Zeit — die übrigens dem Schematismus, Formalismus und Dogmatismus auf allen Gebieten huldigte —, daß man die seligmachende Wahrheit nur in Gestalt eines fertigen und nach allen Seiten fest abgegrenzten Systems glaubte besitzen und festhalten zu können, und machte man außerdem auch die bürgerliche Existenz des Einzelnen abhängig von der wenn auch nur stillschweigenden Anerkennung genau formulierter Bekenntnisse, so gestaltete sich jede Lehrfrage im Prinzip zu einer Art Lebensfrage, und die Diener der Kirche glaubten keine heiligere Pflicht zu haben und nichts Besseres thun zu können, als unermüdlich und vor allem an der Erhaltung und Sicherung des Lehrgebäudes zu arbeiten, auf dessen Integrität alles zu beruhen schien. Die von Rom immer wieder unternommenen Angriffe auf den Bestand der evangelischen Kirche, die Fortschritte, welche der Calvinismus in vielen Landesteilen machte, die im Socinianismus und Synkretismus dem ganzen System drohende Gefahr und das Auftreten von allerlei „Schwärmern" trug dazu bei, diesen Eifer immer von neuem anzufachen. Die kleinstaatlichen und kleinkirchlichen Verhältnisse Deutschlands beförderten diese Richtung. Denn weil die gemeinsame Lehre so ziemlich das einzige Band bildete, welches die zahllosen Territorialkirchen zusammenhielt, so galt es eben, über der gemeinsamen Lehre auf's strengste zu wachen. Auch war das Gebiet dogmatischer Erörterung und Kontroverse fast das einzige, auf welchem sich die Geistlichen mit einer gewissen Freiheit und Selbständigkeit bewegen konnten, denn zum praktischen Ein-

greifen ins kirchliche und gemeindliche Leben fehlte dem einzelnen Geistlichen bei der alles von oben reglementierenden Art der Zeit, bei dem Mangel kirchlicher Organisation und selbständiger Initiative im Volk die Gelegenheit oder doch die Aufmunterung, und nur wenigen besonders begabten und thatkräftigen oder günstig situierten Männern war es gegeben, über diese Schranken sich hinwegzusetzen. Endlich ist zu bedenken, daß bei dem noch wenig vorgeschrittenen Anbau der übrigen Wissenschaften, bei dem Daniederliegen des politischen und nationalen Lebens und der profanen Litteratur die Theologie und zwar nach Lage der Dinge vorzüglich die dogmatische Theologie fast das einzige Feld war, auf welches die geistige Thätigkeit sich konzentrierte, zugleich aber auch alle Streberei, Rechthaberei, Leidenschaftlichkeit und Gehässigkeit, die zu andern Zeiten in politischen, parlamentarischen, litterarischen und sonstigen Kämpfen sich Luft macht.

Es lauten aber die Anklagen gegen die Geistlichen der Zeit nicht nur auf unzeitigen und einseitigen dogmatischen und polemischen Eifer, sondern auch auf handgreiflichere Verschuldungen, grobe Vernachlässigung der Amtspflichten in Predigt, Katechese und Seelsorge, Trägheit und Bequemlichkeit, Ehrgeiz, Herrschsucht und übertriebenes Standesbewußtsein, Mißbrauch der Amtsgewalt, Kriecherei nach oben, Anmaßung nach unten, unwürdige Stellenjägerei, unkollegialische Zänkereien, Geiz und Habsucht, Trunksucht, Genußsucht, Streitsucht u. dgl. (selten auf Unsittlichkeit im engeren Sinne). In der That sind die Belege für diese verschiedenen Untugenden so zahlreich vorhanden, daß wir uns von dem durchschnittlichen geistigen und sittlichen Bildungsgrad der Geistlichkeit nur eine sehr mäßige Vorstellung machen dürfen. Spener selbst ist dafür der beredtste Zeuge. Er leitet die Zunahme des theoretischen und praktischen Atheismus geradezu her aus dem auffallenden Widerspruch, welchen das Volk zwischen Lehre und Leben so vieler Hirten finden müsse. Mehr wie einmal citiert Spener den Ausspruch eines alten Generalsuperintendenten, nämlich des um die Altenburger Ausgabe der Werke Luthers verdienten Johann Christfried Sagittarius, er habe während seiner siebenundzwanzigjährigen Amtsverrichtung (1650—1677) „keine giftigeren Leute angetroffen, die dem wahren Christentum so zuwidergewesen, als die seines Ordens." (Vgl. z. B. Bed. 3, 214.) Ja, Spener bezeugt uns gelegentlich — von den sonstigen, oben angedeuteten Klagen ganz abgesehen —

daß sogar Selbstmord infolge unordentlichen Lebenswandels unter Geistlichen nichts Unerhörtes war.[1]) Indessen Spener selbst warnt zugleich davor, die abfälligen Urteile über den geistlichen Stand allzusehr zu verallgemeinern. Widersetzen sich auch nach seinem Urteil fleischlich gesinnte Geistliche am meisten der Besserung der kirchlichen Zustände, so sind doch auch Geistliche wiederum die Hauptträger der neuen Bewegung. Überhaupt bleibt es immer schwer, bei derartigen allgemeinen Anklagen und Beschwerden gegen einen Stand ein zuverlässiges Urteil über das Verhältnis der unwürdigen und untüchtigen Elemente zu den würdigen und tüchtigen sich zu bilden und so gleichsam das durchschnittliche geistliche und sittliche Niveau des Standes (namentlich auch im Vergleich mit früheren oder späteren Zeiten) festzustellen. Legt man den idealen Maßstab an, so wird man wohl zu jeder Zeit mit Spener „die meisten Hirten" für „Mietlinge" erklären (Bed. 4, 548) und darüber Klage führen können, daß sie ein „ungeduldiges Verlangen nach Beförderung haben", zwischen „fetten und mageren Pfarreien" sorgfältig unterscheiden, am liebsten wenig Arbeit und viel Einkommen haben, bei oberflächlicher Ausarbeitung der Predigten sich damit beruhigen, daß es „für Bauern gut genug sein möge" u. dgl. (K. G. S. I, 1164 f.)

Sofern nun aber viele der gerügten Mängel des geistlichen Standes doch in ungewöhnlicher Ausdehnung und in hervorstechender Weise vorhanden gewesen sein müssen, ist zur Erklärung und teilweisen Entschuldigung derselben Verschiedenes zu beobachten. Zunächst ist der — wohl noch nicht genügend gewürdigte — Umstand in Betracht zu ziehen, daß gerade die lutherischen Geistlichen meistenteils den niedern Ständen entsprungen waren. Spener bezeugt und beklagt dieses ausdrücklich. Er sagt z. B. (1666) in seiner Frankfurter Antrittspredigt: „Bei den Römisch-Katholischen schämen sich die größten Herrn nicht im geistlichen Stand zu sein; bei den Reformierten schämen sich aus den vornehmsten Geschlechtern Entsprossene des Predigtamtes nicht. Wenn bei den Lutherischen ein

[1]) Diese merkwürdige Stelle findet sich „Völlige Abfertigung Schelwigs" S. 97. Schelwig hat eine Person mit Unrecht unter die Pietisten gesetzt, die sich in selbstmörderischer Absicht zum Fenster hinausgestürzt hatte. „Sonsten wollte ich", sagt Spener, „anstatt des einen Exempels mehrere von Predigern anführen, die sich zum Fenster ausgestürzt, andere sich trunken totgefallen, sich selbst erhenkt, ersäuft 2c."

Adliger oder sonst vornehmen Geschlechts Trieb zum theologischen Studium empfindet, sucht man dasselbe zu hindern, als wäre es eine Sache, die viel zu schlecht für solche Leute wäre." Spener spricht damit dieselbe Beobachtung aus, die bereits ein Vierteljahrhundert früher sein Lehrer Johann Schmidt gemacht und in seinen „Schulpredigten" niedergelegt hat: Nicht nur Adlige, wenn sie auch nur über fünf oder sechs Bauern zu gebieten haben, würden es sich zur Schande anrechnen, ihre Söhne geistlich werden zu lassen, sondern auch reiche Kaufleute, Bürger, Juristen und Ärzte. Calixt (Henke I, 391) hat ähnliche Klagen geführt. — Manche Standessünden, wie z. B. das hochgeschraubte Amtsbewußtsein, verbunden mit einer oft lächerlichen Gravität, wiederum Völlerei u. dgl. sind nichts anderes als Zeitsünden im geistlichen Gewand. Als Kinder ihrer Zeit haben sich die Geistlichen ja auch in der Duldung und Beförderung des Hexenglaubens und der schmachvollen Hexenprozesse deutlich genug bewiesen. — Vieles erklärt sich aus dem überaus mangelhaften, willkürlichen und schlechtgeregelten Verfahren bei der Prüfung und Anstellung der Geistlichen, welches allen möglichen Leuten den Zugang zum Amt verschaffte. Patronatspfarreien wurden oft als eine Art Belohnung für geleistete Hauslehrerdienste verliehen, und zwar „mit der Bedingung, daß man in allen Stücken sein Amt nach dem Wohlgefallen des Patrons führen müsse" (L. Bed. 3, 443). — Namentlich war auch die Kontrolle über Lebens- und Amtsführung der Geistlichen eine sehr ungenügende, so daß auch die Unwürdigsten und Untüchtigsten ihr Wesen lange treiben konnten. Visitationen waren — zum Teil durch die langen Kriegsunruhen — immer seltener geworden; und wo sie stattfanden, waren sie meist wirkungslos, weil zwar allerlei dekretiert, aber die Ausführung wenig oder garnicht überwacht wurde; wie denn überhaupt dieses zur Charakteristik der Zeit auf allen Gebieten gehört, daß sie überaus fruchtbar ist in wohlmeinenden Dekreten und Verordnungen, aber ebenso nachlässig und unfähig in der Handhabung und Durchführung derselben.

Ganz wesentlich endlich ist für die Beurteilung des geistlichen Standes in dieser Zeit, wie für das Verständnis der kirchlichen Lage überhaupt, die Berücksichtigung der Zustände auf den Universitäten und auf dem Gebiete des Schul- und Unterrichtswesens im allgemeinen. Spener betont es unzähligemal und bezeugt es aus der Erfahrung, daß das Leben und Treiben der meisten Geistlichen nichts

anderes sei, als die begreifliche Nachwirkung der auf den hohen und niederen Schulen empfangenen Eindrücke. Wollen wir nun aber im Folgenden von dem Einfluß des Schul- und Universitätswesens auf Kirche und Amt reden, so müssen wir freilich von vornherein festhalten, daß Kirche und geistliches Amt hierbei durchaus nicht bloß der leidende Teil waren. Denn es waren ja eben nicht nur Theologen, sondern vielfach zugleich im Kirchenamt stehende oder doch durch das Kirchenamt hindurchgegangene Männer, welche die Fakultäten besetzt hielten und auf den Universitäten ihren Einfluß geltend machten. Die Verbindung des akademischen und des kirchlichen Berufs und der Übergang von einem zum andern war etwas durchaus Gewöhnliches und Häufiges. Auch an den Gymnasien waren es zum großen Teil Theologen und Geistliche, welche namentlich die höheren Schulstellen bekleideten. Es lag somit eine lebhafte Wechselwirkung zwischen Kirche und Schule vor. Immerhin aber waren die Verhältnisse und Zustände an höheren und hohen Schulen zum guten Teil durch Faktoren bestimmt, welche außerhalb des Machtbereichs der Kirche lagen, und hinsichtlich deren die Kirche mehr eine leidende Rolle spielte.

3. Das Schul- und Universitätswesen.

Vgl. hierzu Speners Schrift „de impedimentis studii theologici" Cons. 1, 200 ff.; deutsch, in verkürzter Bearbeitung, Bibl. theol. Klassiker 21, 184 ff. — Ein anschauliches Bild von dem Gymnasialleben der Zeit geben die von Joh. Schmidt in Straßburg von 1627—1656 gehaltenen „Schulpredigten" in den „Fragmenta Schmidiana." — Raumer, Geschichte der Pädagogik. IV. 1861. S. 42—63. Schmidt, Gesch. der Päd. III. 1870. S. 107—206. Paulsen, Gesch. des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart. 1885. — Voigtländer, aus der Dissertationsliteratur der luth. Theologie des 17. Jh. (Zeitschr. f. d. ges. luth. Theol. u. K.) 1876. S. 247—271.

Die Vorbildung, welche die künftigen Studierenden auf den Gymnasien erhielten, war wenig geeignet, sie auf ein fruchtbares Studium der Theologie vorzubereiten. Der klassische, zumal der lateinische Unterricht, welcher alle Kräfte absorbierte, wurde zumeist in einer geistlosen, mechanischen, zum selbständigen Denken und Urteilen nicht anregenden Weise erteilt. Vielfach wollte man die Schüler nötigen, auch unter sich nur lateinisch zu sprechen! Wenigstens bestimmt die Frankfurter Schulordnung von 1654: „Die anders denn latine oder etwas Ungebührliches und Gottes-

läſterliches reden, ſollen je nach Gelegenheit der Übertretung gezüchtigt werden.“ Die zahlreichen rhetoriſchen Übungen und Diſputationen, mit welchen der Unterricht gewürzt war, dienten nicht wenig dazu, den Ehrgeiz, Wortprunk und Wortgezänk zu pflegen und zu befördern. Dem Religionsunterricht waren nur etwa zwei Stunden in der Woche gewidmet; eine ſehr auffällige Erſcheinung für jene kirchliche Zeit, bei welcher jedoch die zahlreichen obligatoriſchen gottesdienſtlichen Übungen der Schüler in Anrechnung zu bringen ſind. Der Unterricht beſtand in einer gedächtnismäßigen Aneignung des Katechismus und kurſoriſchem Leſen der heiligen Schrift. In den höheren Klaſſen bildete die Aneignung eines lateiniſchen dogmatiſchen Kompendiums (wie Hutterus oder Hunnius) den Mittelpunkt des Unterrichts, wobei nicht ſelten theologiſche Zeitkontroverſen zur Verhandlung kamen, und im Übrigen naturgemäß die Aufmerkſamkeit zwiſchen dem Stoff und der fremden Sprache geteilt war (L. Bed. 1, 242).

Im Lehrplan der theologiſchen Fakultäten um die Mitte des 17. Jahrhunderts fällt uns zunächſt auf die unverhältnismäßige Ausdehnung, welche die philoſophiſchen Vorſtudien einnahmen, namentlich das Studium der ariſtoteliſchen Philoſophie. Der Nutzen, welchen die philoſophiſche, logiſche und rhetoriſche Schulung an ſich hätte haben können, wurde mehr wie aufgewogen durch die dabei gehandhabte äußerliche und unfruchtbare Methode, welche nichts anders als leeren Formalismus und Schematismus begünſtigen konnte. Viele Theologen beklagten es in ſpäteren Jahren, daß ſie die meiſte und beſte Zeit auf der Univerſität mit fruchtloſen philoſophiſchen Exerzitien zugebracht hätten (Bed. 2, 206; 3, 478. 793). — Die große Menge der öffentlichen Diſputationen, angeſtellt von jungen Leuten, welche der Natur der Sache nach noch nicht klar und reif in ihren Meinungen und Behauptungen ſein konnten, machte oberflächliches Räſonnieren, Kritiſieren und Polemiſieren zur Gewohnheit. Die zahlreichen homiletiſchen Übungen (exercitia concionatoria) litten unter der herrſchenden homiletiſchen Methode, welche zumal ſeit Johann Hülſemanns „Methodus concionatorius“ (1632) und unter dem Einfluß des Zeitgeſchmacks immermehr in's Gekünſtelte und Geſpreizte verfiel.

Im Vergleich zu der großen Anzahl dogmatiſcher und polemiſcher Vorleſungen, in welchen die verſchiedenen loci auf Grund der gangbaren Kompendien ins Endloſe ausgeſponnen wurden, war

der Exegese nur ein äußerst schmaler Raum zugestanden. Die Professoren der griechischen und hebräischen Sprache gaben eine elementare grammatische Analyse biblischer Texte. Wurden außerdem Exegetica gehalten, so gingen sie statt in die Tiefe in die Breite, und ein Student mußte sich glücklich schätzen, wenn er in einigen Semestern ein oder zwei Kapitel zu hören bekam (Cons. 3, 420 ff.) Oft wurde die heilige Schrift nur behandelt in Gestalt der dicta probantia, d. h. der für dogmatisch oder polemisch interessant befundenen Stellen, und dann natürlich erst recht im Dienst der Dogmatik und Polemik. Diese Zurücksetzung der Exegese war übrigens die ganz begreifliche Konsequenz des herrschenden Dogmatismus. War die Exegese in ihren Ergebnissen von vornherein an die analogia fidei — und darunter verstand man in praxi den Wortlaut der Symbole — gebunden, und glaubte man in diesen Symbolen den vollständig adäquaten Ausdruck des Schriftinhalts zu besitzen, so mußte notwendig das Interesse erlahmen, mit der Schrift sich anders als zu apologetischen oder polemischen Zwecken zu beschäftigen. Hierzu aber boten die dogmatischen und polemischen Vorlesungen hinreichend Gelegenheit. Und so finden sich denn wiederholt Andeutungen, daß es nicht nur Unlust und Unfähigkeit der Professoren war, welche den bestehenden Verordnungen zum Trotz die exegetischen Vorlesungen in Abgang geraten ließen, sondern ebenso Mangel an Interesse seitens der studierenden Jugend.

War die Schrift immerhin noch interessant als Arsenal dogmatischer und polemischer Waffen, so mußte das Interesse an kirchengeschichtlicher Forschung noch mehr erlahmen, seit man die Resultate der ganzen kirchen- und dogmengeschichtlichen Entwicklung in abgeschlossenen Symbolen und Systemen fertig zu besitzen glaubte. Bis zum Ende des 17. Jh. hatte die Kirchengeschichte im Lehrplan keine Stelle, wie übrigens auch die Profangeschichte in dieser Zeit im akademischen Lehrkörper noch keinen festen Sitz hatte. Der hieraus resultierende Mangel an geschichtlichem Verständnis selbst der nächsten Vergangenheit, speziell der Reformationszeit, trat in der Polemik gegen Spener deutlich zu Tage.

Eine theologische Moral tritt in den akademischen Lehrkreis erst seit Calixts „Epitome theologiae moralis“ (1634) und wird erst in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts häufiger. So bestand das sonderbare Mißverhältnis, daß man die Credenda aus der heiligen Schrift, die Facienda aber, die Moral, aus der heidnischen,

namentlich aristotelischen Ethik schöpfte (Bed. 3, 151), eine Konfusion, welche die ohnedies unsicheren und schwankenden sittlichen Prinzipien noch mehr verwirrte. Die kasuistische Behandlung einzelner Casus conscientiae, wie man sie für praktische Zwecke vornahm, konnte den Mangel einer zusammenhängenden christlichen oder evangelischen Moral natürlich nicht ersetzen.

Abgesehen von einer formalen philosophisch-rhetorischen Dressur konzentrierte sich mithin das theologische Studium im Wesentlichen auf die thetische und polemische Behandlung der kirchlichen Lehrsätze; und es war bei dieser Einseitigkeit und Beschränkung unvermeidlich, daß man sich mehr und mehr in dogmatische Subtilitäten, Künsteleien und Spielereien verlor, welche zu dem kirchlichen und religiösen Leben in keiner oder doch nur sehr entfernter Beziehung standen, umsomehr, als es vielen Professoren nicht nur an der den Gegenstand belebenden religiösen Wärme, sondern auch an einem soliden Wissen — selbst nach damaligen Begriffen — gebrach (Cons. 3, 420 ff., Bed. 1, 434). Das Resultat war dann, daß im Examen die Kandidaten in entlegenen akademischen Kontroversfragen, die gerade gang und gäbe waren, sich besser beschlagen zeigten als „in fundamentalibus“. Ja Spener fand bei den Prüfungen in Dresden, daß viele Kandidaten von den Grundartikeln weniger verstanden, als man von einem beliebigen Christen, der selig werden will, fordert, während sie in allerhand scholastischen und metaphysischen Fragen zu Hause waren. Die auf diese Weise einseitig und mangelhaft geschulten Geistlichen gefielen sich dann entweder darin, ihre Schulweisheit in gelehrten Reminiscenzen und fremdsprachigen Citaten auf den Kanzeln glänzen zu lassen, oder sie begnügten sich mit einer handwerksmäßigen Ausnutzung beliebiger Postillen. Nicht wenige aber fühlten ihre ungenügende Vorbereitung und Zurüstung und beklagten es tief, daß sie auf der Universität — in spem futurae oblivionis — gelernt hätten, was ihnen nachher nichts genützt, dagegen versäumt, was sie nachher als das wichtigste erkannten (Cons. 1, 287; 3, 244).

Barg so der Lehrplan und der Lehrbetrieb der Universitäten große Unzuträglichkeiten in sich, so war das akademische Leben von nicht minder bedenklichem Einfluß auf die künftigen Geistlichen. Die an den Universitäten herrschende, durch Privilegien aller Art begünstigte Rohheit und Zuchtlosigkeit erreichte unter dem entsittlichenden Einfluß des dreißigjährigen Krieges allmählich einen solchen

Grad, die bestehenden Universitätsordnungen und Strafbestimmungen wurden aus verschiedenen Gründen so nachlässig gehandhabt, daß es Eltern angst und bange wurde, wenn sie die Söhne zur Universität schicken sollten (Bed. 1, 397; 4, 425). — Selbst die sittliche Tüchtigkeit der Professoren muß uns in einem sehr zweifelhaften Lichte erscheinen angesichts der Klagen, welche wir vernehmen über Nepotismus, Brotneid, Unverträglichkeit, leichtfertiges Benehmen und Reden vor ihren studentischen Tischgenossen (deren Ausschreitungen sie nicht selten aus geschäftlichem Interesse begünstigten), geiziges Verhalten inbezug auf die Kollegiengelder, Nachlässigkeit und Unregelmäßigkeit im Halten der Kollegien, unordentlichen Lebenswandel u. dgl., wobei indessen zu beachten ist, daß viele dieser Übelstände mit der anerkanntermaßen unzureichenden Besoldung der Professoren in Zusammenhang standen. — Die Studenten vollends zeichneten sich aus durch Trunksucht, Ausschweifung, Schlagen, Raufen, Courtoisieren, wüstes Skandalieren, äußerste Nachlässigkeit und oft Schamlosigkeit in der Kleidung, während der Besuch der nach obigem freilich nicht immer anziehenden Vorlesungen, in denen endloses Diktieren üblich war, vielfach für einen Schimpf galt. Die Rohheiten erreichten in dem sogenannten Pennalismus, d. h. der tyrannischen Ausnutzung und Mißhandlung der jüngeren Studenten durch ihre älteren Kommilitonen ihren Gipfel. Das Ganze war gewiß eher geeignet, da, wo Keime geistlichen Lebens und sittlichen Strebens von Hause mitgebracht wurden, dieselben zu ersticken, als geistliches Leben zu wecken und zu befördern. — Spener war ohne Zweifel nicht der einzige, der später von sich erzählen durfte, daß er diesem Treiben ferngeblieben. Auch hier gilt ja, daß nicht die besonnenen und ruhigen Elemente, sondern die ausgelassensten und zuchtlosesten der äußeren Beobachtung am meisten sich aufdrängen. Statistisch läßt sich die Ausdehnung des akademischen Unwesens nicht feststellen. Aber alle Zeichen sprechen dafür, daß wir es inbezug auf dieses Unwesen nicht mit mehr oder weniger häufigen Ausnahmen oder Auswüchsen, sondern mit einer das ganze akademische Leben beherrschenden Macht zu thun haben, gegen welche nicht nur die besseren Elemente innerhalb der Studentenschaft, sondern auch Regierungen und Fakultäten oft und lange genug vergeblich ankämpften (L. Bed. 3, 237). Der Einfluß einer in solcher Atmosphäre verlebten Studentenzeit mußte tief in das spätere Leben hinein sich geltend machen. Spener betont gewiß mit Recht, wie die auf der

Universität gehegte und gepflegte Genußsucht, Rauf- und Renommiersucht, der falsche Begriff von „Reputation“ u. dgl. nachwirken mußten und nachwirkten. Und in den theologischen Streitschriften der Zeit klingt nicht selten der burschikose Ton und der Jargon des Fechtbodens nach.

4. Die kirchliche Lehre.

Vgl.: Die Theologie des 17. Jh. In der Zeitschrift für Protest. und Kirche. 1856. Vortreffliches über den sich bildenden Konservatismus und die juridische Betrachtungsweise der Kirchenlehre bei Hundeshagen.

Die Erörterung der Verhältnisse des geistlichen Amtes und des Universitätswesens hat uns bereits darauf hingewiesen, daß das Lehrinteresse in der lutherischen Kirche um die Mitte des 17. Jh. das vorherrschende war. Diese Thatsache, sowie den Charakter der herrschenden kirchlichen Lehre und insonderheit die Auffassung und Behandlung derselben seitens des „Lehrstandes“ haben wir nun näher ins Auge zu fassen.

Ein bedenkliches und bedeutungsvolles Erbe, welches die protestantische Kirche aus der vorreformatorischen Zeit übernommen hatte, war jene Vermischung von Glauben und Lehre, welche zwischen der evangelischen Heilsverkündigung und deren theologisch-kirchlicher Formulierung, zwischen lebendigem Herzensglauben und Annahme eines überlieferten Lehrsystems nicht genügend unterschied und demgemäß den seligmachenden Glauben nicht besser glaubte sichern und fördern zu können als durch eine möglichst detaillierte Lehrfixierung und dementsprechende strenge Lehrzucht und Lehrverpflichtung. Diese auf scharfe Abgrenzung und einheitlichen Abschluß der Kirchenlehre gerichtete Tendenz wurde auf dem Gebiet des nachreformatorischen Protestantismus, speziell auf dem der lutherischen Kirche, durch verschiedene Umstände begünstigt und gesteigert. Es galt nicht nur die lehrmäßige Auseinandersetzung mit dem Katholizismus und der durch den Gang der Ereignisse im Reformationszeitalter von der lutherischen getrennt bleibenden reformierten Kirche ins Einzelne auszuführen, sondern auch die Abgrenzung gegen jene „Ultras“ der Reformation vorzunehmen, welche, durch die Reformation angeregt und auf die Reformation sich berufend, in ihrem Angriff auf die kirchliche Tradition und in der Geltendmachung eines mehr oder weniger schrankenlosen religiösen Subjektivismus weit über die

Grenze des als kirchlich zulässig erscheinenden hinausgingen. Wie weit namentlich nach dieser Richtung die altprotestantische Orthodoxie, trotz ihrer Beschränktheit und Einseitigkeit, das Verdienst hat, evangelisches Christentum überhaupt erhalten zu haben gegenüber den Gefahren, welche ihm von Seiten eines nicht minder einseitigen und beschränkten, die geschichtliche Entwickelung gewaltsam durchbrechenden, ungesunden und unreifen Sektengeistes drohten, hat eine genauere Untersuchung der Sektengeschichte noch ans Licht zu stellen. Von größter Wichtigkeit für die lehrmäßige Einschränkung des lutherischen Kirchentums war aber die politische und rechtliche Lage desselben. Die Existenz der lutherischen Kirche im Reich beruhte auf dem staatsrechtlich anerkannten Bekenntnis ihrer Lehre. Jede Abweichung von diesem Bekenntnis (und — so mußte man schließen — von dem authentischen Sinn desselben) schloß de iure vom Reichsfrieden aus. Diese juridische Betrachtung der Kirchenlehre übertrug sich vom Reich auf die einzelnen Territorien, indem unter diesen Umständen jeder Defekt in der Lehre zugleich als staatsbürgerlicher Defekt galt. Die Obrigkeiten hatten somit ein politisches Interesse, über die Korrektheit der Lehre zu wachen; und die Theologen wiederum gewöhnten sich, Lehrabweichungen als zugleich gegen bürgerliches Recht und Gesetz gerichtet anzusehen und gegen dieselben die Autorität des Staates in Anspruch zu nehmen. Von nicht geringer Tragweite war deshalb in den pietistischen Streitigkeiten die Frage, ob und wieweit die Pietisten von der Augsburgischen Konfession abwichen, somit eine neue Sekte konstituirten und sich außerhalb des Reichsfriedens stellten. Theoretisch war ja bei alledem nicht vergessen, daß der rechte Glaube vor allen Dingen Herzens- und Lebenssache sei, mit einer fides historica oder der Unterwerfung unter das kirchliche Lehrsystem keineswegs identisch. Auch hatte die Konkordienformel einen wesentlichen Unterschied gemacht zwischen solchen, die „aus Einfalt irren und die Wahrheit des göttlichen Worts nicht lästern“ und „halsstarrigen Lehrern und Lästerern“. Nur die letzteren sollten verdammt sein. Es war also im Prinzip für die Berücksichtigung des subjektiven Faktors der religiösen Überzeugung und dementsprechend für eine weitherzige Behandlung abweichender Lehrmeinungen ein gewisser Spielraum gelassen. Je mehr man aber aus verschiedenen Ursachen auf die Ausbildung und unbedingte Annahme des Lehrsystems als solchen Wert legte, um so mehr mußte in der Praxis die Berücksichtigung der persönlichen

Überzeugung, die Wertung des individuell-religiösen Lebens und das Interesse für die sittliche und soziale Ausgestaltung des Christentums zurücktreten hinter dem Eifer für Lehreinheit und Lehrreinheit. Als Folgeerscheinungen des überwiegenden und einseitigen Lehrinteresses sind zu betrachten: 1. Eine übermäßige Ausdehnung der Polemik. 2. Eine ins Subtile sich versteigende und verlierende neue Scholastik. 3. Eine Zurückdrängung des Laienelements und die Ausbildung der Kirche zu einer Theologenkirche. 4. Eine Überschätzung der Symbole, der Lehrtradition und theologischer Autoritäten. 5. Eine krankhafte Ketzersucherei und Ketzermacherei.

Die Theologie wurde zur Streittheologie und lebte zum Teil förmlich von der Polemik. Viele Theologen, sagt Spener (L. Bed. 3, 20), waren einzig darauf bedacht, die Mauern und Wälle der Stadt Gottes gegen Angriffe von außen zu verwahren, ohne daß sie sich angelegen sein ließen, danach zu fragen, ob die Einwohner der Stadt indessen an Hunger, Pest und andern Zufällen starben oder nicht. Im Eifer des Kampfes überspannte man naturgemäß die Gegensätze und verkannte und unterschätzte den gemeinsamen Besitz und die gemeinsamen Interessen. Gewiß war es nicht die „Streitsucht" der Theologen allein, welche die theologischen Streitigkeiten hervorrief und unterhielt, vielmehr wirkten — wie angedeutet — die gewichtigsten Zeitumstände mit; wie aber ein langes Kriegsleben die Truppen demoralisiert, so mußte die Übung und Gewohnheit des Streits die Streitlust ihrerseits wiederum anregen, den Blick für das rechte Maß und Ziel trüben und das Gefühl für die rechte Art und Weise abstumpfen.

Während so der Doktrinarismus nach außen eine maßlose, oft unzeitige, ungesunde und ungerechte Polemik hervorbrachte, beförderte er nach innen jene neue Scholastik, welche bemüht war, das Lehrgebäude bis ins Feinste und Kleinste auszuarbeiten, jene „Mathematik der Religion", welche sich nicht genug thun konnte in Quästionen, Definitionen, Distinktionen, Thesen und Antithesen. Diese Scholastik war in ihrer Art großartig und bewunderungswürdig und brachte staunenswerte Werke des Scharfsinns, des Fleißes und der Gewissenhaftigkeit hervor, aber sie ließ doch, wie Spener klagt (L. Bed. 1, 332: 3, 20), die biblische und apostolische Einfalt untergehen in unnützen Subtilitäten; sie ließ die Interessen und Bedürfnisse des Gemüts und des Lebens zurücktreten hinter intellektualistischen Ansprüchen und Künsten.

Die Protestanten hatten sich genötigt gesehen, in öffentlichen Bekenntnisschriften einen authentischen Ausdruck ihres Glaubens niederzulegen. Bei der Feststellung dieser Bekenntnisschriften waren allerdings nicht nur Theologen thätig, sondern auch Fürsten und Magistrate, implicite — der Fiktion nach — das durch seine Obern vertretene Kirchenvolk. Je komplizierter und detaillierter aber diese Bekenntnisschriften mit der Zeit wurden, je mehr Interpretationen und Explikationen derselben das polemisch-scholastische Interesse erforderte, umsomehr mußte der spezifisch theologische Einfluß und das spezifisch theologische Zunft- und Fachinteresse sich geltend machen, und so die lutherische Kirche, dem evangelischen Prinzip zuwider, zu einer Theologenkirche ausarten, in welcher die Theologen, als schließlich einzig Sachverständige, mehr Meister als Diener waren.

Zum großen Unterschied von katholischen Konzilsbeschlüssen sollten die lutherischen Bekenntnisschriften ihrer Idee nach durchaus nicht eine autoritative Norm, sondern nur ein deklarativer Ausdruck des evangelischen Glaubens sein, der im Übrigen einzig und allein in der heiligen Schrift seine Quelle und Norm erkannte. Mit genügender Deutlichkeit hatte noch die Konkordienformel in der Vorrede die Unterordnung aller menschlichen Lehren und Bekenntnisse unter die heilige Schrift prinzipiell festgestellt. Sollten nun aber die Bekenntnisschriften für die Folgezeit nicht den Charakter unmaßgeblicher und unverbindlicher Glaubenszeugnisse ihrer Verfasser und Unterzeichner tragen, sondern gesicherte, namentlich rechtliche Grundlagen lutherischer Kirchenverbände und feste Lehrmaßstäbe abgeben, so mußte (wenn gleichwohl das Schriftprinzip unverletzt bleiben sollte) ihre thatsächliche Übereinstimmung mit der heiligen Schrift gleichsam a priori angenommen werden; und es lag dann nicht allzufern, sie in praxi nicht nur neben, sondern über die Schrift zu stellen, weil sie den Vorzug hatten, den Heilsinhalt der Schrift in systematischer Zusammenfassung, gleichsam zum Gebrauch fertig, darzubieten. — Indessen selbst bei dieser Auffassung konnten die vorhandenen Bekenntnisschriften auf die Dauer dem doktrinären Bedürfnis nicht genügen. Tauchten doch immer neue Fragen auf, welche die Bekenntnisschriften offen gelassen hatten oder hinsichtlich deren sie sich nicht ganz unzweideutig aussprachen! So ergab sich, wollte man auf dem betretenen Wege fortfahren, immer von neuem das Bedürfnis maßgeblicher Entscheidungen und Erklä-

rungen. Dieses führte gelegentlich zu dem Versuch neuer symbolischer Festsetzungen. War aber bereits die Konkordienformel nicht allenthalben durchgedrungen, so scheiterten spätere Versuche der Art erst recht. Im christologischen Streit zwischen den Tübinger und Gießener Theologen gelang es nicht, eine bekenntnismäßige Einheit herzustellen. Es lag aber nicht an dem Eifer der Theologen, daß es deshalb zu keiner Kirchentrennung kam. Selbst ein Johann Schmidt in Straßburg hielt den Gegensatz für kirchlich unerträglich. Der gegen die Helmstedter geplante Consensus repetitus (1655) drang nicht durch. Das auf die Spitze getriebene theologisch-dogmatische Interesse vermochte seine letzten Konsequenzen nicht zu ziehen. Die Macht der kirchlichen Lebensinteressen war stärker. — Gelang es aber auch nicht mehr, von der ganzen Kirche förmlich anerkannte Lehrerklärungen zu Stande zu bringen, so versuchte man doch in theologischen Kreisen, in der dogmatischen Tradition, in den Aussprüchen und Systemen hervorragender Kirchenlehrer, in Gutachten und Erklärungen einzelner namhafter Fakultäten oder Fakultätsgruppen eine Instanz zu schaffen, welcher man in praxi bei neuauftauchenden Lehrfragen eine entscheidende, so zu sagen glaubensrichterliche Bedeutung beilegte. Die placita et decreta doctorum, die sententiae theologorum wurden in einer Weise geltend gemacht, welche dem Schriftprinzip schnurstracks widersprach (Bed. 1, 692; 3, 444); die Autorität Luthers und anderer Kirchenlehrer in einer Weise hinaufgeschraubt, welche die papistische Wertschätzung kirchlicher Lehrautoritäten noch zu übertreffen schien (Bed. 3, 319).

Je mehr man sich überzeugt hielt, in den symbolischen Büchern und der dogmatischen Tradition den unfehlbaren Ausdruck der Schriftlehre bis ins Kleinste hinein zu besitzen, um so mißtrauischer und unduldsamer wurde man gegen die geringsten, auch nur scheinbaren Abweichungen von dem hergebrachten Lehrtypus. Jede Abweichung, auch nur in der Terminologie — daher bei Spener so oft die Rede von „verdächtigen phrases“ —, wurde als gefährliche „Singularität“, als kirchenfeindlich und kirchenzerstörend angefallen und, wenn nicht anders, durch Behaftung mit einem alten oder neuen Ketzernamen gerichtet. Hierbei verschwand immer mehr das Bewußtsein von einem Wertunterschied der verschiedenen Lehrsätze, die Unterscheidung von Fundamentalem und nicht-Fundamentalem. Spener nennt diese Verketzerungssucht (pruritus haereticos faciendi)

den „Genius seiner Zeit“, eine ebenso allgemeine als gefährliche Seuche; er hat jedesmal Mitleid, wenn er hört, daß jemand „unter dem Namen der Lehre in's Gedränge kommt“, weil er weiß, „wie es zu gehen pflegt“; schließlich wird man David und Paulus noch verdächtig machen (Bed. 3, 728. L. Bed. 3, 76. 292).

Fassen wir nach dieser allgemeinen Charakteristik der Lehrentwicklung in der lutherischen Kirche bis zum Zusammenstoß mit dem Pietismus noch einige Hauptlehren in's Auge, bei denen das Ungesunde und Ungenügende des herrschenden Systems besonders deutlich zu Tage trat. — Die Überspannung des Inspirationsbegriffs und die mechanische Auffassung des Schriftprinzips schien das einzige Mittel zu sein, den Boden, auf dem man stand, gegen alle Zweifel und Anfechtungen, sowie gegen alle Einmischung des römischen Traditionsbegriffes sicher zu stellen. Die äußerste symbolische Zuspitzung erlangte das Inspirationsdogma freilich in der reformierten Kirche, wo man selbst die Inspiration der hebräischen Vokalzeichen zum Glaubenssatz erhob. Der lutherischen Kirche blieb es dafür vorbehalten, die Frage zu erörtern, ob nicht die Schrift Gott selbst sei. — Zu den kühnsten Definitionen und Konstruktionen verstieg sich die dogmatische Konsequenzmacherei in der Lehre von der Person Christi (communicatio idiomatum), um doch schließlich das Geheimnis des Gottmenschen nur in neue Rätsel zu kleiden. Nicht geringen Schaden litt diese Lehre übrigens dadurch, daß man sich gewöhnte, die Person Christi ohne Rücksicht auf sein Werk zu behandeln, und so hier wie in anderen Fällen in abstrakter Weise trennte, was nur in lebendiger Einheit begriffen werden kann (vgl. Schultz, die Lehre von der Gottheit Christi 1881). — Inbezug auf die Lehre von der Rechtfertigung war es nicht sowohl, wie man wohl sagt, die einseitige Betonung dieser Lehre, welche das religiöse und sittliche Leben schädigte, als vielmehr eine an sich ungenügende Fassung eben dieser Lehre. Zunächst der mangelhafte Begriff des rechtfertigenden Glaubens, denn — entgegen der tiefinnerlichen lebensvollen Auffassung desselben bei Paulus und Luther — neigte man, trotz gelegentlicher Reserven und Kautelen, immermehr einer mechanisch-intellektualistischen Auffassung des Glaubens zu, nach welcher derselbe fast nicht mehr war als die widerspruchslose Annahme der Kirchenlehre von Christo und dem in ihm gebotenen Heil, und verflachte und entstellte auf diese Weise ebensowohl die paulinische wie die reformatorische Lehre (vgl. Pfleiderer, der Pau-

linismus. 2. Aufl. 1890. S. 178 ff.). Insonderheit aber war es der lutherischen Orthodoxie nicht gelungen, den rechten Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Heiligung herzustellen und aus dem Rechtfertigungsstand das sittliche Lebensgesetz und Lebensideal in klarer und wirksamer Weise abzuleiten. Die Wurzeln dieser Unebenheit und Unklarheit lagen bereits in der Theologie des Reformationszeitalters, speziell Luthers, vor (Ritschl, Rechtf. und Versöhnung I. 2. Aufl. S. 185 ff.). Der Übelstand trat aber je länger je mehr zu Tage. Spener bezeugt, in wie oberflächlicher und irreführender Weise die Rechtfertigungslehre zu seiner Zeit auf den Universitäten getrieben wurde (Cons. 3, 244). Hinsichtlich ihrer Behandlung durch die Prediger aber schließt er sich dem Urteil eines anderen Theologen an, daß viele Pfarrer „die guten Werke zum Lande hinauspredigen" (Bed. 1, 251). — Mit der mangelhaften Durchführung und Durchbildung, welche die individuelle Aneignung des in Christo vorhandenen Heils im theologischen System fand, hing zusammen die abstrakte und einseitig transscendentale Auffassung des Begriffs der Seligkeit. Weil man das Heil in Christo mit dem diesseitigen Berufsleben in keine recht organische Verbindung zu bringen wußte, so wußte man auch fast einzig und allein von einer Anweisung und Bürgschaft zukünftiger Seligkeit, nicht aber von einem realen Besitz und Genuß derselben in diesem Leben zu reden.

Vergessen wir übrigens nicht, daß es sich bei diesen und andern Unvollkommenheiten der kirchlichen Lehre jener Zeit um Probleme handelte, welche trotz des Fortschritts der dogmatischen und theologischen Arbeit noch zur Stunde keineswegs gelöst sind. Will man also überhaupt Vorwürfe machen, so hat man jener Zeit nicht sowohl vorzuwerfen, daß sie diese Probleme nicht endgültig und für uns befriedigend gelöst hat, als vielmehr, daß man die Schwierigkeit derselben zu wenig erkannte, bei unvollkommenen Lösungen vorschnell und selbstzufrieden sich beruhigte und durch eine unrichtige Methode den Weg, sei es zu tieferer Einsicht, sei es zu einer bescheidenen Zurückhaltung sich selbst verbaute. Endlich ist in Betracht zu ziehen, daß auf die produktive, neue Ideen von größter Tragweite erzeugende Periode des Reformations-Zeitalters mit einer gewissen innern Notwendigkeit eine mehr stabile, reproduktive Periode folgte, welche vor allen Dingen auf schulmäßige Sicherung und Erhaltung des Errungenen bedacht war.

5. Das gottesdienstliche und kirchliche Leben.

Die Kirche griff in das Leben des Einzelnen ein als Lehrinstitut, als sakramentales Institut und als Zuchtinstitut.

Die lehrhafte Einwirkung der Kirche konzentrierte sich in ihren Gottesdiensten. Der faktische und praktische Mittelpunkt derselben war die Predigt, gefaßt als lehrhafte Verkündigung und Unterweisung. Sie nahm nicht nur bei weitem die meiste Zeit in den Gottesdiensten, sondern auch das vornehmste Interesse in Anspruch. Luther hatte ja bereits in einer oft bedenklichen und mißverständlichen Weise das didaktische und pädagogische Element für den Gottesdienst in den Vordergrund gestellt (vgl. jedoch meine Abhandlung über „die reformatorischen Ansichten und Bestrebungen Luthers und Zwinglis inbezug auf den Gottesdienst" Stud. und Krit. 1888). Die liturgische Einleitung und Umrahmung der Predigt des Hauptgottesdienstes, wie sie Luther durch Anpassung der Meßliturgie an den evangelischen Gottesdienst gewonnen hatte, erhielt sich zwar, hauptsächlich in Norddeutschland; sie fehlte übrigens (gegen Tholuck K. L. 1, 128) auch im Elsaß nicht ganz, wie die Hanauer Kirchenordnung von 1659 beweist. Das Interesse der Gemeinde an dieser Liturgie scheint aber mehr und mehr zurückgetreten und ihre aktive Beteiligung an derselben nur sehr theilweise zur Durchführung gekommen zu sein, während die den römischen Metten und Vespern nachgebildeten liturgischen Nebengottesdienste überhaupt mit dem 16. Jahrhundert meist eingingen. Selbst die Teilnahme der Gemeinde am gottesdienstlichen Gesang war vielfach eine sehr mangelhafte.

So war denn also der Gottesdienst hauptsächlich Predigtgottesdienst, und an solchen Predigtgottesdiensten war kein Mangel, nicht nur an den Sonntagen, sondern auch an den zahlreichen Feiertagen, an Bußtagen und an Wochentagen. Der Besuch dieser Gottesdienste, wenigstens der sonntäglichen Hauptgottesdienste, war gut, während über schlechten Besuch der Nachmittagsgottesdienste, namentlich in den Städten, häufig geklagt wird. Konsequente Verächter des Gottesdienstes bildeten jedenfalls im Ganzen seltene Ausnahmen, wenn auch Konrad Dietrich in Ulm bereits 1617 ausruft: „Wie viel gottlose Leute sind in dieser Gemeinde, die Jahr und Tag nicht einmal in die Kirche kommen." Selbst für eine Stadt wie Berlin setzt Spener noch am Ende des Jahrhunderts als Regel voraus, daß jeder Bürger am Sonntag die Kirche besuchte. Die Feierlichkeit

der Gottesdienste ließ freilich viel zu wünschen übrig. Plaudern, störendes Kommen und Gehen während des Gottesdienstes und ärgere Unordnungen waren nichts Seltenes. Die Straßburger Polizeiverordnung von 1628 rügt „den großen Mutwillen", der in „sonntäglichen Kinderlehren mit Hin- und Widerlaufen, Schwätzen, Geilen bei währendem Gebet und Gesang vorgeht." Der Kirchenschlaf aber, das Korrelat langer und langweiliger Predigten und eines oft nur widerwilligen und erzwungenen Kirchenbesuchs, war in einer Weise Regel (vgl. E. G. S. 859), daß es einem Johann Gerhard in seiner Leichenpredigt ausdrücklich nachgerühmt werden mußte, er habe nie in der Kirche geschlafen.

Ein allgemeines Urteil über Beschaffenheit und Wert der damaligen Predigten zu fällen, ist natürlich schwer. Aus den gedruckt vorliegenden Proben ist immerhin nur mit Vorsicht zu schließen. Einesteils wird bei der mangelhaften Ausbildung namentlich vieler Landprediger und aus sonstigen Gründen der sachliche und formelle Wert der Predigten gewiß oft weit zurückgeblieben sein hinter dem Durchschnitt der gedruckt vorliegenden Predigten, welche zumeist höher gebildeten Stadtgeistlichen und akademischen Lehrern angehören. Verschiedene Verordnungen über das Predigtwesen aus jener Zeit legen in dieser Beziehung bedenkliche Rückschlüsse nahe. So muß ein braunschweigisches Edikt von 1692 die Prediger daran erinnern, „daß sie ihre Predigten mit Fleiß und Andacht meditieren, es nicht auf allerhand dem Gedächtnis zufallende Materien, Exempel und Historien ankommen lassen, und unter ordentlichen Amtspredigten und familiären Diskursen einen Unterschied machen sollen." Anderenteils wird die geringere theologische und rhetorische Ausbildung vieler Prediger, sowie die vernünftige Berücksichtigung der Bedürfnisse und Fassungskraft ihrer Zuhörer dieselben oft bewahrt haben vor theologischen und homiletischen Künsteleien und Überspanntheiten, wie sie in den gedruckten Predigten vorliegen. — Häufig waren jedenfalls in den Predigten allerhand Allotria, Skurrilitäten, Salopperieen, allegorische und „emblematische" Spielereien, abergläubische Zuthaten, persönliche Invektiven, unzeitige Gelehrsamkeit, Geschmack- und Formlosigkeit aller Art. In allen diesen und andern Beziehungen war eben die Predigt das naturgetreue und naturgemäße Abbild der mangelnden ästhetischen und litterarischen Bildung, durch welche die deutsche Kultur in dieser Zeit sich unvorteilhaft auszeichnete. Es war auch nicht sowohl der Perikopenzwang, welcher dazu verführte,

den biblischen Stoff oft nach ganz willkürlichen und der Sache fremdartigen Gesichtspunkten zu behandeln und allerhand Kuriosa in die Predigt hineinzuziehen, als vielmehr neben der mangelnden Geistes- und Geschmacksbildung die Unfähigkeit der meisten Prediger zu exegetischer Behandlung und Ausnutzung der Texte. — Ein Hauptmangel war der in der ganzen Richtung der Zeit begründete einseitig dogmatische und doktrinäre Zug, welcher Gefühl, Gemüt und Wille nicht entsprechend anregte, und das ungenügende, wo nicht gänzlich vernachlässigte Eingehen auf das individuelle religiöse und sittliche Leben. Die seit dem 30jährigen Kriege üblich gewordenen Bußpredigten suchten namentlich dem Mangel an sittlicher Energie abzuhelfen, konnten dieses jedoch nur in einseitiger und ungenügender Weise thun. Auch die seit dem Beginn des 17. Jh. üblich gewordene Methode, der Predigt eine (aus Röm. 15, 4 und 2. Tim. 3, 16 abgeleitete) fünffache Nutzanwendung anzuhängen (usus didacticus, elenchticus, paedeuticus, paraeneticus, paracleticus) war jedenfalls aus dem Bedürfnis einer praktischen Abzweckung und individuellen Aneignung der behandelten Themata entsprungen, erreichte aber, abgesehen von ihrer Schwerfälligkeit, diesen Zweck schon deshalb nur sehr unvollkommen, weil der besonders sorgfältig gepflegte usus didacticus und elenchticus in das abstrakte Dozieren und Polemisieren unmittelbar wider hineinführte.

Daß die vielen, langen und im allgemeinen gut besuchten Predigten so wenig Leben weckten, ja daß trotz derselben eine außerordentliche Unwissenheit auch in den elementarsten religiösen Fragen weit verbreitet war, lag aber nicht nur an den angedeuteten Mängeln dieser Predigten und an dem vielfachen Mangel geistlichen Lebens bei den Predigern selbst, sondern ganz vornehmlich auch an der durchaus ungenügenden katechetischen Vorbildung der Zuhörer. „Was hilft es uns", sagt ein Zeitgenosse und Freund Speners,[1]) „daß der Prediger sich's sauer werden läßt, seinen Zuhörern einzupredigen, daß sie sollen von Sünde abstehen, wahre Buße thun, mit festem Glauben sich an Christum und dessen Verdienst halten, so dieselben nicht vorher wissen, was Buße, Glaube, ja was Christus und dessen Verdienst eigentlich ist." Das heißt doch mit andern Worten, die Predigt operierte mit Begriffen, deren Sinn dem Volk mehr oder weniger unbekannt war. Daß er dies aber war,

[1]) Theophili Sinceri Wohlgemeinter Vorschlag 1676, S. 26 f.

verschuldeten die Mängel des katechetischen Unterrichts, die dann ihrerseits wieder mit den Mängeln der Schulbildung zusammenhingen. Trotz Luthers Mahnung, daß man vorzüglich der Jugend sich annehmen müsse, war es dahin gekommen, daß man den Religionsunterricht der heranwachsenden Jugend fast ausschließlich den Schulmeistern bezw. Küstern überließ, bei denen er dann, ihren eigenen Fähigkeiten und den Umständen entsprechend, im Wesentlichen in einem mechanischen Memorieren des kleinen Katechismus bestand. Die Pfarrer erteilten höchstens einen Vorbereitungsunterricht von einigen Wochen für die erste Teilnahme am heiligen Abendmahl und hielten, wenn es gut ging, eine sonntägliche Kinderlehre ab, welche sich in der Hauptsache als eine einfache Wiederholung des in der Schule eingeprägten Gedächtnisstoffes darstellte. Dannhauer sagt in einem Visitationsbericht von 1663: Es ist zu bemerken „der immerfort grassierende Unverstand des Katechismus. Wo man hinkommt, findet man Papageien genug, die die Worte, nach dem Laut des Buchstabens, fertig daher zu rezitieren wissen. Sobald man aber die Worte ein wenig ändert und auf den vernünftigen Gottesdienst des eigentlichen Verstandes aller Worte mit Ernst dringt, findet man fast niemand daheim, sondern es sind solche Leute gleich einem Hungrigen, der die Trachten, Speise und Trank auf der Tafel zwar mit Augen äußerlich beschaut, aber deren Kraft und Süßigkeit weder empfindet noch genießt . . . Es ist daher ein geringer Unterschied noch übrig zwischen der päpstlichen Finsternis des eingeflochtenen Glaubens (fides implicita) und dem Licht des Evangeliums, dessen wir uns rühmen, das wir aber nicht genugsam erkennen noch gebührlich annehmen“ (Horning, Spener und Dannhauer S. 213). — Die üblichen Brautexamina, das Abfragen des Katechismus in der Beichte u. dgl. konnte natürlich für den mangelnden oder mangelhaften Jugendunterricht keinen Ersatz bieten. Auch von der Förderung der religiösen Erkenntnis durch häusliche Erbauung werden wir uns keine übertriebene Vorstellung machen dürfen. Die Hausandacht bestand allerdings als wertvolle kirchliche Sitte. Sie beschränkte sich aber in den allermeisten Fällen auf den Gebrauch des Vaterunsers und sonstiger stehender Gebete; das Lesen der Bibel, der vorhandenen Postillen und sonstigen Erbauungsbücher war teils wegen des Preises dieser Bücher, teils wegen der mangelnden Lesekunst in der Hauptsache auf die studierten und besser gestellten bürgerlichen Kreise beschränkt.

Nicht nur das Wort, die reine Lehre, wollte aber die Kirche ihren Gliedern (im Gottesdienst) bieten, sondern auch die Zueignung und Zusicherung des Heils in der Verwaltung und Darreichung der Sakramente.

Die allsonntägliche Abendmahlsfeier war zwar, soweit sie überhaupt Eingang gefunden hatte, nach wenigen Jahrzehnten aus der Kirche verschwunden, und alle Abendmahlsvermahnungen vermochten nicht, sie wieder in's Leben zurückzurufen. Doch war gänzliche Fernhaltung vom heiligen Abendmahl etwas sehr Seltenes und Auffälliges, ein jährlicher, bei vielen vierteljährlicher, Genuß des Heiligen Abendmahls Regel; auch monatlicher kam vor (Bed. 2, 65).[1]) Gerade auf diesem Gebiet war die Idee des opus operatum, der Glaube an eine Art mechanische Wirkung der kirchlichen Heilsvermittelung, weit verbreitet. Zahlreiche Andeutungen lassen erkennen, daß die Vorbereitung zum Empfang des heil. Abendmahls vielfach eine sehr wenig ernstliche und innerliche zu sein pflegte. Es erschienen wohl gar Abendmahlsgäste in halbberauschtem Zustand — von unmittelbar nachfolgenden Ausschreitungen ganz zu geschweigen; Streitigkeiten über den Vortritt (sofern die Vornehmen es nicht vorzogen, sich das Abendmahl privatim reichen zu lassen [Bed. 1 a, 183. L. Bed. 3, 724]), Entfaltung des Kleiderluxus gerade bei dieser Gelegenheit u. dergl. werden häufig gerügt. Die vor der Abendsmahlsfeier hergehende regelrechte Erteilung der Privatabsolution und die mit dem Empfang derselben anscheinend gegebene kirchliche Garantie, daß man nun als würdiger Gast hinzutreten dürfe, trug jedenfalls dazu bei, die Gewissen gegen den Ernst der Handlung abzustumpfen. Überhaupt aber mußte die herrschende Verquickung bürgerlichen und kirchlichen Wesens und der formalistische Schlendrian gerade bei der Abendmahlsfeier, welche ihrer Idee nach persönliche Überzeugung, persönliches Verlangen und persönliche Vereinigung mit dem Heiligsten zur Voraussetzung hat, die bedenklichsten Konsequenzen und Kontraste hervorrufen.

---

[1]) In Dresden belief sich in den Jahren 1686—1691 bei einer Einwohnerzahl von etwa 30 000, wozu etwa 10 000 Seelen miteingepfarrter Dorfbevölkerung kamen, die Zahl der Kommunikanten jährlich auf 49—56 000. Sie war also verhältnismäßig in dieser vorwiegend städtischen Gemeinde doppelt so groß als jetzt in den kirchlichsten Landbezirken, mindestens viermal so groß als jetzt in entsprechenden städtischen Verhältnissen.

Der Glaube an die geheimnisvoll wirkende Kraft der Taufe war im Volk lebendig — wie denn überhaupt der Glaube an das Mysterium, durch die lutherische Sakramentslehre belebt und bestärkt, trotz aller Verirrungen einen wertvollen Bestandteil des Volksbewußtseins bildete und auf einen innern religiösen Zug hinweist —, zugleich aber auch die unklare Vorstellung von einer magisch-zauberischen Wirkung derselben auf das Natur- und Geistesleben, eine Vorstellung, die durch den in den meisten niederdeutschen Kirchen üblichen Exorzismus mächtig gefördert wurde. Denn wenn auch, wie Spener in seiner Predigt vom Exorzismus ausführt, die meisten lutherischen Theologen dahin übereingekommen waren, die Worte des Exorzismus nicht nach dem eigentlichen Verstand zu nehmen, sondern nur als eine kräftige und drastische Versicherung, wie das Kind von Natur und ohne die Taufe ein Kind des Zorns und in der Gewalt des Bösen sei, so lag es jedenfalls dem gemeinen Mann näher, an eine reale Teufelsaustreibung zu glauben. Mit der Befürchtung zauberhafter Einwirkungen des Teufels und der Hexen auf die ungetauften Kinder, weit mehr als mit dem keineswegs allgemein feststehenden Dogma von der Verdammnis der ungetauften Kinder, hing es dann zusammen, daß man die Kinder baldmöglichst nach der Geburt taufte, ja es tauchte immer wieder die Frage auf, ob noch nicht völlig geborene Kinder schon zu taufen seien. So stark aber der Glaube an die objektive Kraft des Sakraments ausgeprägt war, so wenig das Bewußtsein der in der Taufe liegenden persönlichen sittlichen Verpflichtung und der Gemeinschaft bildenden Kraft derselben. Im Zusammenhang mit dieser einseitig objektiven Auffassung der Taufe stand wohl der auch von Spener gerügte Brauch, daß die Väter es nicht für nötig hielten, der Taufe ihrer Kinder beizuwohnen.

Eine andere Seite des kirchlichen Lebens trat damals in einem Umfang hervor, an den unsere gegenwärtigen Zustände nicht von fern erinnern, ich meine die Auffassung und Wirksamkeit der Kirche als eines Zuchtinstituts.

Die Kirchenbuße, entstanden aus dem freiwilligen öffentlichen Sündenbekenntnis und der freiwilligen Selbstdemütigung gefallener und reuiger Sünder behufs Wiederversöhnung mit der Gemeinde und Wiederaufnahme in die Gemeinde, wie sie die nachapostolische Zeit kannte, war in der katholischen Kirche allmählich zu einem kirchlichen Zucht- und Zwangsmittel geworden, welches — der ursprünglichen

Idee zuwider — lediglich als ein Ausfluß der kirchlichen Strafgewalt betrachtet und gehandhabt wurde. Diese Auffassung wirkte auf protestantischem Boden nach. Auch hier litt der sittliche Wert der Kirchenbuße vor allen Dingen darunter, daß sie nicht den Charakter einer freiwilligen und insofern den Büßenden ehrenden und erhebenden Handlung trug, ja nicht einmal den eines väterlichen Heil- und Zuchtmittels, sondern einfach den einer rechtlichen, beschimpfenden, zugleich bürgerlich entehrenden Bestrafung, welche als solche die Besserung des Sünders mehr erschwerte als beförderte. Nicht ihre Sünden thun den Büßenden in der Regel leid, sagt Spener, sondern die ihnen zwangsweise auferlegte öffentliche Demütigung (Bed. 1a, 286 f.). Die häufige Umwandlung der Kirchenbuße in Geldstrafen erhöhte noch den äußerlich polizeilichen Charakter derselben und trug außerdem dazu bei, die ohnedies schon meist verschonten Vornehmen zu begünstigen.[1]) Dazu kam, daß die Kirchenbuße immer mehr auf Vergehen contra sextum eingeschränkt wurde, deren Kontrolle große Schwierigkeiten hatte, und deren Verfolgung um so verhaßter sein mußte, als notorisch gerade auf diesem Gebiet die Großen meist frei ausgingen. Endlich schadete es nicht wenig, daß die Handhabung von Kirchenbuße und Kirchenzucht in den einzelnen Territorien und Orten eine sehr verschiedene und willkürliche, weil von den „Privataffekten" der jeweils maßgebenden geistlichen und weltlichen Herrn abhängige war. Auch fehlten nicht, namentlich in den casus mixti (Ehesachen u. dgl.), Kompetenzstreitigkeiten zwischen den weltlichen und geistlichen Faktoren.

Das Verhängnisvollste war vielleicht, daß mangels anderer Straf- und Zuchtmittel (in deren Gewährung und Unterstützung die weltliche Gewalt immer spröder und zurückhaltender wurde) die kirchlichen Organe sich mehr und mehr darauf reduziert sahen, den Ausschluß vom heiligen Abendmahl als das kirchliche Zuchtmittel κατ' εξοχην anzusehen und anzuwenden. Es ist wohl noch nicht genügend hervorgehoben worden, wie sehr die Idee, die Würde und Bedeutung des heiligen Abendmahls und seiner Feier darunter leiden mußte, daß der Ausschluß von demselben als Zuchtmittel gegen Frevler aller Art gehandhabt, die Zulassung zu demselben

[1]) Spener hat z. B. die Frage zu beantworten, „ob einer seiner ansehnlichen Freundschaft (d. i. Verwandtschaft) halber von öffentlicher Kirchenbuße zu dispensieren sei." Bed. 1a, 288.

infolgedessen zu einem Anerkenntnis kirchlicher und bürgerlicher Rechtschaffenheit gestempelt wurde und der Erhalt dieses kirchlichen Ehren- und Sittenzeugnisses dann wiederum sich verquickte mit der Idee und Gewißheit der im heiligen Abendmahl den würdigen Gästen zu Teil werdenden Vergebung ihrer Sünden vor Gott.

Diese ineinander gemengte Kirchen- und Abendmahlszucht ausüben zu helfen, galt unter anderem als Zweck der in den meisten, namentlich niederdeutschen lutherischen Kirchen üblichen Privatbeichte. Bei der Privatbeichte sollte 1. mittelst Handhabung des Binde- und Löseschlüssels bußfertigen und gläubigen Sündern die Vergebung der Sünden (man wurde sich in der Theorie nie recht klar darüber, ob nur) declarative zugesprochen oder collative und effective zuerteilt, andererseits über Unbußfertige und Ungläubige die Retention verhängt werden; es sollte 2. vermittelst dieser Retention die Zurückweisung und Fernhaltung Unwürdiger vom heiligen Abendmahl bewirkt, und wiederum 3. mittelst dieser Zurückweisung gegen allerlei kirchliche und sittliche Defekte disziplinarisch reagiert werden; endlich sollte 4. die Privatbeichte eine Handhabe bieten, die Gemeindeglieder auf den Grad und Umfang ihrer kirchlichen Lehrerkenntnis hin zu prüfen. Ist es schon schwer oder unmöglich, diese disparaten Elemente in der Theorie zu vereinigen, so gestaltete sich vollends die Praxis der Privatbeichte in einer Weise, daß das kirchliche wie das sittliche Bewußtsein notwendig darunter leiden mußte. Schon die äußern Umstände machten es, namentlich in den großen Städten, unmöglich, auch nur den Schein einer Prüfung der Beichtkinder zu wahren, wie sie eine so wichtige Scheidung und Entscheidung eigentlich erfordert hätte. Die Beichte reduzierte sich thatsächlich in den weitaus meisten Fällen auf das Hersagen einer auswendig gelernten, stereotypen Beichtformel, der die ebenso stereotype Absolutionsformel entsprach. Der „Bindeschlüssel" kam nur in Ausnahmsfällen zur Anwendung, nämlich eben da, wo eine besondere kirchenzuchtliche Maßregelung angezeigt und — möglich erschien. Hierbei fehlte es natürlich nicht an Willkür und Mißgriffen seitens der Beichtväter, die etwa die Verweigerung der Absolution als Zwangsmittel benutzten zur Eintreibung nicht bezahlter Accidenzien (Lauterk. I, 2, 512) oder „Tabaksbrüder und Stänker" abwiesen und dergl., und ebensowenig an Beschwerden und Injurienklagen der Betroffenen, an Kompetenzstreitigkeiten zwischen dem geistlichen Amt und den mitinteressierten bürgerlichen Behörden. Eine zweifelhafte Rolle spielte

auch in der Beichtpraxis der sogenannte „Beichtpfennig", die „Erweisung eines dankbaren Gemüts" für die empfangene Absolution, die aber vielfach zur Bestechung und Beeinflussung der Geistlichen mißbraucht wurde. Speners Urteil, wo er sich unbefangen äußert, geht konstant dahin, daß die Kirche vom Beichtstuhl eigentlich nur noch den Mißbrauch und jedenfalls mehr Schaden als Nutzen habe.

Der positive Wert und die wirkliche Bedeutung des Beichtinstituts lag für jene Zeit zum Teil darin, daß es einen Ersatz bieten mußte für die mangelnde Privatseelsorge. Der Verkehr im Beichtstuhl war nahezu die einzige persönliche amtliche Berührung, in welche der Geistliche mit dem einzelnen Gemeindeglied trat, denn seelsorgerliche Hausbesuche — abgesehen von Krankenkommunionen — waren in den meisten lutherischen Gebieten nicht üblich, teilweise sogar verboten; sie schienen die Würde des Amts zu beeinträchtigen oder sie waren als reformierte Übung verdächtig (Joh. Gerhard und andere führten Joh. 18, 20 gegen dieselben an). Der Prediger konnte allerdings corrigendos vor sich zitieren, aber sie erschienen oft nicht und gaben dazu grobe Antwort, wo die Obrigkeit sich nicht besonders in's Mittel legte. So war es denn immerhin von Wert, daß die Beichte eine geordnete Gelegenheit zur seelsorgerlichen Einwirkung gab, die von gewissenhaften und tüchtigen Beichtvätern gewiß oft zum Segen benutzt wurde.

Es sind nicht wenige und nicht geringe Mängel, welche das kirchliche und gottesdienstliche Leben der Zeit unschwer und unzweifelhaft erkennen läßt. War aber auch die religiös-sittliche Einwirkung der kirchlichen Institutionen oft mangelhaft genug und nicht selten geradezu nachteilig, so ist doch vor allen Dingen die indirekte Segenswirkung nicht zu unterschätzen, welche von der kirchlichen Sitte, Form und Ordnung auf's Volksleben ausging, wenn sie auch im einzelnen schwer nachweisbar und meßbar ist. Das kirchliche und gottesdienstliche Leben bildete immerhin eine Macht, welche dem Volksleben auch nach seiner sittlichen und sozialen Seite einen gewissen Halt verlieh, eine Schranke, über die man sich zwar im einzelnen oft genug hinwegsetzte, die aber doch im Großen und Ganzen als Schranke empfunden wurde und ohne Zweifel vielen Ausschreitungen, Ungerechtigkeiten, Unsittlichkeiten und Unordnungen wehrte. Nur wenn man auch relative und partielle Erfolge dieser Art anzuerkennen weiß, kann man über den Stand des religiösen und sittlichen Lebens in der Zeit, die uns beschäftigt, ein billiges Urteil gewinnen.

6. Das religiöse und sittliche Leben.

Wachsmuth, Europäische Sittengeschichte. V, 1. 1838. Hoffmann von Fallersleben, die deutschen Gesellschaftslieder des 16. und 17. Jh. 1860. Soldan, Gesch. der Hexenprozesse, neu bearbeitet von Heppe 1880. von Maltzahn, deutscher Bücherschatz des 16., 17. und 18. Jh. 1875.

Das geistige und geistliche Leben der Zeit stellt dar eine eigentümliche Mischung von Glauben und Aberglauben, Ernst und Humor, Sittenstrenge und Leichtfertigkeit. Als Grundfehler bezeichnet Spener oft genug die fleischliche Sicherheit, das trügerische Vertrauen auf äußere Kirchlichkeit und auf den überreich und obenhin gespendeten Trost der Sündenvergebung — schien es doch, als habe die lutherische Kirche keine anderen Glieder als zum Tode erschrockene Sünder —, den Mißbrauch der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben zu einem bequemen Ruhekissen sittlicher Laxheit und Trägheit. Die Ansprüche der Kirche in sittlicher Hinsicht waren sehr bescheidene. Predigte man auch noch so oft, daß die iustitia civilis zum Heil nicht genüge, so begnügte man sich doch thatsächlich mit derselben, wofern sie nur versetzt war mit einem gewissen Maß von Kirchlichkeit. Und neben einem bequemen und energielosen Mund- und Scheinglauben ging ein krasser und kräftiger Aberglaube einher, der in den Hexenprozessen seine schlimmsten Orgien feierte, aber auch sonst das sittliche Urteil trübte und die sittlichen Kräfte lähmte.

Hauptlaster der Zeit waren die Trunksucht, die in ganz unerhörter Weise an den Höfen, auf den Universitäten und in bürgerlichen Kreisen grassierte, die Sitte maßloser Gastereien und Schlemmereien, ungemessener Kleiderluxus, Freude an rohen, plumpen oder auch gemeinen und zweideutigen Spielen, Vergnügungen, Darstellungen, Zerstreuungen, überhaupt ein grobsinnlicher Lebensgenuß, zu dessen Befriedigung namentlich die Sonntage und Feiertage herhalten mußten. War der Hang zur Unmäßigkeit und Verschwendung ein altes deutsches Erbe, so waren die Narrheiten und Frivolitäten der neuen Kleidermoden eine Folge der seit dem 30jährigen Krieg einreißenden Nachäffung der Fremden. Johann Schmidt in Straßburg klagt 1635, daß in den letzten zwanzig Jahren mit Einführung der „allamodischen neuen Kleidung" die alte deutsche äußerliche Ehrbarkeit dahingefallen. — Eine weitere Gruppe oft beklagter Laster sind Ehrgeiz, Eitelkeit, Rechthaberei, Zank, Streit, Händel, Prozessieren, Zuchtlosigkeit und Gewaltthätigkeiten namentlich

der Jugend. — Über die Sittlichkeit im engern Sinn, ist es schwer, sich ein Urteil zu bilden. Es wird zwar genug geklagt über Unzucht und Fleischessünden, doch wiederum auch zugestanden, daß Deutschland in dieser Beziehung gegenüber andern, namentlich den romanischen Ländern, ein Vorzug gebühre. Die gelegentlich mitgeteilten Zahlen über uneheliche Geburten lassen den Prozentsatz derselben als verhältnismäßig gering erscheinen, ja geringer, als man nach den sonstigen Klagen in dieser Hinsicht erwarten möchte. Doch fehlt auch nicht die Andeutung, daß vieles in dieser Beziehung vertuscht wurde, was um so wahrscheinlicher ist, als, wie gesagt, die Kirchenzucht gerade auf diesen Punkt ihr Augenmerk lenkte.[1]) — Zurück treten verhältnismäßig Klagen über Diebstahl, Betrug, Wucher, Unehrlichkeit und Unredlichkeit im Handel und Wandel, Geiz, Habsucht und dergl. Selbst ein Strafprediger wie Schupp muß die Wohlthätigkeit seiner Hamburger loben, an denen er doch sonst nicht viel Gutes läßt. Wohlthätigkeit ist auch die Tugend, die in Leichenpredigten oft anerkannt wird. Die Armenpflege fiel ohnedies der Privatwohlthätigkeit meistens zur Last. Und die häufigen Klagen über die Ausdehnung des Bettels lassen unter anderm doch auch darauf schließen, daß eine gewisse Willigkeit des Gebens vorhanden war. — Im Ganzen können wir sagen, die ungebrochene und ungeläuterte, von der Kraft des Evangeliums noch wenig durchdrungene und von der Kirche mehr äußerlich berührte deutsche Volksnatur nach ihren Schatten- wie nach einzelnen Lichtseiten tritt uns in dem sittlichen Leben des Volkes entgegen. In seinen Liebes-, Frühlings- und Trinkliedern, in seinen Studenten-, Soldaten- und meist scherzhaft-schalkhaften Ehestandsliedern kommt die Naturseite des Volkes zum Ausdruck. — In gewissen Schichten aber fängt die naive Rohheit und Ungebundenheit an, mit einer von außen importierten mehr raffinierten und reflektierten Genußsucht und Charakterlosigkeit sich zu verbinden.

---

[1]) 1678 wurden in Frankfurt a. M. nach Speners Angabe (Reisepostille 192) in den lutherischen Kirchen auf eine Bevölkerung von etwa 20 000 Seelen zehn uneheliche Kinder getauft. Dies ergiebt nur etwa 2% der Geburten. Von Berlin sagt Spener, daß hier die Zahl der unehelichen Geburten drei bis viermal so groß sei als in anderen Städten mit doppelter Einwohnerzahl. In einem bestimmten Jahr zwischen 1692 und 1694 (vgl. Bußpr. über Daniel 235) machten die unehelichen Kinder 7% der Getauften aus. Dabei „trug noch manches Kind einen Namen, der ihm nicht zukam."

Bezeichnend für den vorhandenen Grad religiös-sittlicher Bildung ist namentlich das häufige Vorkommen von Personen, welche auf der einen Seite den herrschenden Lastern in hohem Grade, sozusagen unbefangen, ergeben sind, und doch auf der andern Seite die deutlichsten Beweise ihrer Kirchlichkeit, Gläubigkeit und Frömmigkeit ablegen. Gewisse Fürsten, die als Patrone der evangelischen Lehre und Kirche, als fleißige Beter und Bibelleser sich nicht minder hervorgethan haben wie als unverbesserliche Helden im Trunk sind berühmte oder berüchtigte Beispiele dieser Art. Eben dahin sind nicht wenige zelotische Streittheologen zu rechnen, denen bei allerhand sittlichen Mängeln und Gebrechen ein Fonds aufrichtigen Eifers für die Wahrheit nicht abzusprechen sein wird. Nur unter dem obenangedeuteten Gesichtspunkt, daß man auch eine partielle Einwirkung des evangelischen Glaubens auf das sittliche Leben anzuerkennen und in seiner Art zu schätzen weiß, wird man diesem „halbierten Christentum“ — nun einen Ausdruck Speners zu gebrauchen — gerecht werden können.

Gewiß fehlte es auch in dieser Zeit nicht an ganzen und entschiedenen Charakteren, in denen tadellose Orthodoxie und Kirchlichkeit verbunden war mit rechter Herzensfrömmigkeit und wahrhaft christlicher Gesinnung. Die Bücher des Lebens werden deren, namentlich aus dem verborgenen Leben der unteren Stände, mehr kund machen, als es die Bücher der Geschichte können. Im Ganzen aber ist eben jene religiös-sittliche Halbheit als zur Signatur dieser Zeit gehörig zu betrachten. Sie ist nicht etwa zurückzuführen auf den zu jeder Zeit in Christen noch vorhandenen Kampf des Geistes und des Fleisches — denn eben dieser Kampf fehlt so oft, und auf's friedlichste vertragen sich Fleisch und Geist —, sondern in der Hauptsache als eine Frucht jenes einseitigen kirchlichen Objektivismus anzusehen, der dazu verleitete, Kirche und Religion als ein Fach für sich anzusehen und zu pflegen, ohne sich dessen auch nur bewußt zu werden, daß das Christentum den ganzen Menschen nach seinem eigensten und innersten Wesen in Anspruch nimmt.

Das äußerliche Nebeneinander des kirchlichen und des außerkirchlichen Lebens kommt noch in einer andern Erscheinung zum Ausdruck, die auf den ersten Anblick in einer so kirchlichen Zeit sehr auffallen muß, und die ich erwähne, weil ich sie bei Spener entschieden bezeugt, sonst aber noch nirgends beachtet gefunden habe. So sehr nämlich die äußere Erfüllung der kirchlichen Pflichten und

etwa auch die häusliche Bezeugung des Christentums in Form des Tischgebets, der geistlichen Lektüre und dergl. anerkannt war, so galt es doch für einen Nichtprediger als „pfäffisch“ und „Heiligenfresserei“, im gewöhnlichen Leben von geistlichen Dingen zu reden; und so groß die Autorität der heiligen Schrift war, so daß selbst weltlebige Leute ein Bedürfnis fühlten, sich gewisse Schriftstellen in einer Weise zurechtzulegen, die ihr Thun beschönigte oder entschuldigte (vgl. Speners „Sprüche heiliger Schrift, welche von Weltleuten mißbraucht zu werden pflegen“), so galt es doch bei Leuten, „die etwas sein wollten“, für einfältig, in der Konversation die Schrift anzuführen. Das Anschlagen religiöser Themata in der Unterhaltung wurde entweder mit Spott oder mit Stillschweigen erwidert. Ja dieser Umstand war es, der zur Bildung der collegia pietatis in Frankfurt den ersten Anstoß gab (vgl. K. G. S. I, 804; E. G. S. 1, 220; Cons. 3, 486).

Soll über das Verhältnis von Religiösität und Sittlichkeit um die Mitte des 17. Jh. geredet werden, so ist letztlich auch nicht zu übersehen, daß schon um deswillen die Kirche, ihre Organe und Institutionen für das sittliche Verderben nicht allein verantwortlich gemacht werden können, weil bereits zu dieser Zeit, wenn auch noch notdürftig verhüllt durch die allgemeine Kirchlichkeit, nicht nur ein faktischer und praktischer, sondern ein bewußt räsonnierender und reflektierender Atheismus und Skeptizismus dem Einflusse der Kirche entgegenarbeitete. Die philosophische Heimat dieser „esprits forts“ (L. Bed. 1, 337) war allerdings nicht Deutschland, sondern England, Niederland und von den romanischen Ländern besonders Frankreich und Italien. Besaß auch diese Richtung bis zum Ausgang des 17. Jh. in Deutschland noch keine nennenswerte Litteratur, so hatte sie Eingang gefunden teils durch den Import der ausländischen Litteratur, teils durch die in Mode gekommenen Reisen der deutschen Aristokratie nach den genannten Ländern. Die thatsächliche Verbreitung atheistischer Bücher — sogar Studenten der Theologie gerieten sie in die Hände — und atheistischer Denkart in Deutschland rief hier seit den sechziger Jahren eine litterarische Bestreitung derselben hervor (Spizel, de atheismo, eius radice et eradicatione; Reiser, de origine, progressu et incremento antitheismi seu atheismi 1669; vgl. Bed. 3, 452). Namentlich an den Höfen und unter den „Politici“ fing dieser Atheismus an sich ungescheut geltend zu machen, während in den breiten Schichten des Volks die kirchliche

Autorität, wenn nicht die stille Verbreitung, so doch das offene Aussprechen desselben noch verhinderte. Doch hat (c. 1674) Matthias Knutzen aus Holstein als Hans Friedrich von der Vernunft frech und leichtfertig Gott geleugnet, die Bibel als ein Buch voller Widersprüche geschmäht, eine Sekte der Gewissener gründend, ein aufflackerndes Irrlicht.

Indirekt waren ja freilich die Theologen und die Kirche an dem Emporkommen dieses Atheismus und Skeptizismus nicht ohne Schuld. In dem Bestreben, das traditionelle Lehrgebäude bis in's kleinste auszuarbeiten, befangen und in ein Netz zünftischer Streitfragen eingesponnen, übersahen die theologischen Wortführer, wie bereits die Fundamente dieses Gebäudes von mächtigen Gegnern bedroht waren; sie unterließen es, mit der neuaufkommenden Philosophie sich auseinanderzusetzen oder auch nur bekannt zu machen. Der mechanische Betrieb des Religionsunterrichtes schuf keine bewußte, selbständige und widerstandsfähige Überzeugung. Das Leben vieler Prediger aber erregte den Verdacht, „ob's denn auch der Prediger gründlicher Ernst sein möchte — oder sie etwa nur pro forma dergleichen reden —, wenn sie von Glaubensartikeln reden; indem sie, wo die Sünde so gefährlich wäre, ja nicht selbst ihre Seelen in solche Gefahr stürzen würden" (L. Bed. 1, 336; 3, 695). — Ende der achtziger Jahre wollte ein Freund Speners „de atheismo theologorum" schreiben; Spener hat ihm (Bed. 3, 841) um des Ärgernisses willen davon abgeraten, „er würde aber", setzt er hinzu, „viel Wahres gesagt haben." (Speners Zeugnisse über die Ausdehnung des Atheismus seit den fünfziger Jahren siehe Bed. 1, 38 ff.; 3, 451. L. Bed. 1, 209. 334; 2, 320. Cons. 1, 11 ff. Reisepostille 653 f. K. G. S. 1, 1158).

7. Verhältnis und Beziehungen der lutherischen Kirche zu den übrigen Konfessionen.

Wangemann, Una sancta II. 1883. Krebs, die politische Publicistik der Jesuiten und ihrer Gegner in den letzten Jahrzehnten vor dem Ausbruch des 30jährigen Krieges. 1890. Weitbrecht, der Federkrieg zwischen Katholiken und Protestanten vor Ausbruch des 30jährigen Krieges (deutsch-evang. Blätter XVI.) 1891. — v. Ammon, Gallerie der denkwürdigsten Personen, welche im 16., 17. und 18. Jh. von der ev. zur kath. K. übergetreten sind. 1833. Räß, die Konvertiten seit der Reformation IV—VIII. 1867. 1868.

Während die lutherische Kirche ein Jahrhundert nach dem siegreichen Durchbruch der Reformation einen Zug der Erschlaffung

und Erstarrung, des geistigen Stillstandes, wo nicht des Rückgangs an sich trug, bewegte sich die katholische Kirche in der durch das tridentinische Konzil angezeigten Linie frischen Aufraffens und Zusammenfassens ihrer Kräfte. Das 17. Jh. war eine Art Blütezeit der katholischen Theologie. Zwar nicht in Deutschland, was wohl bemerkt zu werden verdient, aber in den romanischen Ländern, zumal in Frankreich, wies sie glänzende Namen auf (Bossuet, Mabillon, Fénélon u. a.). Die katholische Kirche versuchte ihre Kräfte in überseeischen Missionen, deren Gedanke dem lutherischen Deutschland noch fern lag, ja, wo er ausgesprochen wurde, phantastisch und verdächtig vorkam. Sie ging aber insonderheit immer wieder darauf aus, ihren alten Machtbereich auf Kosten der Protestanten wieder herzustellen. Zwar war es ihr nicht gelungen, im dreißigjährigen Kriege den Protestantismus als solchen zu überwinden. Die Rechte desselben wurden vielmehr, natürlich unter Protest des Papstes, 1648 von neuem bestätigt. Gleichwohl blieb die römische Propaganda auch nach Beendigung des Krieges nicht müßig und nicht ohne Erfolg. Zahlreiche Konversionen protestantischer Fürsten und sonstiger hervorragender Personen, auch einzelner Theologen, dienten dazu, den Nimbus der katholischen Kirche zu erhöhen. Und wenn auch bei den meisten dieser Konversionen politische und sonstige materielle Rücksichten maßgebend waren, es fehlte auch nicht an solchen, denen ein edleres, wenn auch unklares, Gefühl zu Grunde lag. Spener erzählt gern von einem Konvertiten, den das endlose dogmatische Gezänke und die grobe Art, wie jeder thätige fromme Eifer verketzert und verdächtigt wurde, zum Übertritt bestimmte. Ein neuer drohender Machtaufschwung der katholischen Kirche fand in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts statt, als die französische und habsburgische Politik jene Bedrückungen der Protestanten in Frankreich, Ungarn, Schlesien ꝛc. veranlaßte, welche Spener zu der Überzeugung brachten, der Antichrist werde demnächst die Höhe seiner Macht ersteigen.

Hand in Hand mit diesen Gewaltmitteln gingen von Anfang bis zu Ende des Jahrhunderts jene friedlichen Vereinigungsversuche und Vereinigungsvorschläge, welche alle im Grunde nichts anderes bezweckten und bezwecken konnten, als auf Umwegen die Protestanten wieder in den römischen Schafstall zu führen. Von dem 1601 zu Regensburg stattfindenden Kolloquium zwischen Jesuiten und Theologen Augsburgischer Konfession an bis zu dem Unionstraktat des Straßburger Jesuiten Dez (1687) fehlte es nicht an Sirenen-

stimmen (als „Irenicon“, „Aurora pacis“, „Meditata concordia“ und dergl.), welche unter mehr oder weniger milden Bedingungen zur Unterwerfung unter Rom lockten. Den lutherischen Theologen muß das Zeugnis ausgestellt werden — von der eigentümlichen Stellung Calixts noch abgesehen —, daß sie den römischen Zumutungen gegenüber sich würdiger, einsichtiger und zurückhaltender verhielten, als viele Fürsten und Politiker, während (nach Speners Zeugnis) es auch im Volk nicht an Stimmen fehlte, dahin gehend, man wäre besser römisch geblieben, so wäre viel Uneinigkeit und Verwirrung erspart worden! Wie groß bis an das Ende des Jahrhunderts unter Umständen die Anziehungskraft des Katholizismus auf Gelehrte und Ungelehrte werden konnte, beweist die in den neunziger Jahren in Königsberg in Preußen hervortretende merkwürdige Bewegung, wo ein Doktor und Professor der Theologie förmlich zum Papismus übertritt, ein Magister aus der Augsb. Konfession beweisen will, daß allein die katholische Kirche die wahre sei, und an den dritten Feiertagen „die päpstischen Kirchen allezeit von Lutherischen so gesteckt voll sind, daß die Papisten selbst kaum Raum finden“ (L. Bed. 3, 620).

Die theologische Polemik gegen die katholische Kirche wurde besonders angeregt durch die Jubelfeier der Reformation im Jahre 1617 und durch die Jubelfeier der Augsburgischen Konfession im Jahre 1630. Namentlich letztere veranlaßte einen lebhaften Austausch, nach den Titeln zu urteilen, nicht immer geist- und geschmackvoller Streitschriften. Schoß die antikatholische Polemik der Theologen auch oft übers Ziel, so bleibt ihr doch das Verdienst, mit dazu beigetragen zu haben, daß protestantische Fürsten und Länder vor der Gefahr behütet wurden, aus politischen und sonstigen Interessen von bedenklichen Vorschlägen sich überrumpeln und zu gefährlichen Experimenten sich hinreißen zu lassen.

Weit weniger innere Berechtigung und heilsame Folgen hatte gewiß die ebenfalls in diesem Jahrhundert sich immer mehr zuspitzende antikalvinische Polemik. Thesen, wie die 1602 von Polykarp Leyser in Wittenberg aufgestellte „Ob, wie und warum man lieber mit den Papisten Gemeinschaft haben und gleichsam mehr Vertrauen zu ihnen tragen soll, denn mit und zu den Kalvinisten“, der Nachweis Hoë von Hoheneggs in Leipzig (1621), „daß die Kalvinisten in 99 Punkten mit Arianern und Türken übereinstimmen,“ die Behauptung von Johann Klein in Rostock (1623), daß es sich bei

dem Streit mit den Reformierten um nichts weniger handle als um die Frage, ob wir arianisch, d. h. türkisch oder christlich sind, bezeichnen den Höhepunkt polemischer Überhitzung und gänzlicher Verkennung der gemeinsamen protestantischen Grundlage. Riet doch auch Hoë im dreißigjährigen Kriege seinem Kurfürsten, lieber dem katholischen Kaiser als den Kalvinisten beizustehen, und Benedikt Carpzov führt in seiner jurisprudentia ecclesiastica (1645) regelrecht aus, daß eine lutherische Obrigkeit allerdings Katholiken um des Religionsfriedens willen in ihrem Lande dulden müsse, keineswegs aber Kalvinianer, die vielmehr gemäß Röm. 16, 17 mit Recht aus dem Lande vertrieben würden. Erklärlich wird dieser antikalvinische Eifer übrigens 1) durch die allgemeine Beobachtung, daß stets das am nächsten Verwandte, wenn es zum Gegensatz kommt, sich am heftigsten befehdet; 2) durch den Umstand, daß die kirchenpolitischen Erfolge des Kalvinismus (Pfalz 1560; Bremen 1562; Anhalt 1597; Baden-Durlach 1599; Lippe 1602; Hessen-Kassel 1605; Brandenburg 1613) zu den größten Kraftanstrengungen aufzufordern schienen; 3) durch einen rationalistischen Zug, den man im Kalvinismus witterte und demgegenüber man das Mysterium des Glaubens um so energischer verteidigen zu müssen glaubte (so schrieb Balth. Meisner 1614 „de calvinismo fugiendo ob principium eius incertum, quod est rationis speculatio"); 4) durch den nicht selten ironischen und sarkastischen Ton der reformierten Polemik, welche z. B. in ihren Angriffen auf die Abendmahlslehre der Lutherischen diesen geradezu blasphemisch klingen mußte.

Bei dieser Zuspitzung des Gegensatzes war von den Vereinigungsversuchen, welche — wiederum abgesehen von Calixt — in der Regel von Fürsten und Politikern, und wenn ja von Theologen überwiegend von Reformierten oder lutherischen Konvertiten ausgingen, ein großer Erfolg nicht zu erwarten; und so sind denn in der That die bekannten Religionsgespräche (zu Leipzig 1631, Thorn 1645, Kassel 1661), auf denen eine Annäherung versucht wurde, wie auch die neuerdings wieder ans Licht gezogenen Unionsverhandlungen zwischen Kurfürst Karl Ludwig von der Pfalz und Herzog Eberhard III von Württemberg in den Jahren 1656—1657 fruchtlos verlaufen, oder vielmehr sie haben die Polemik nur von neuem angeregt.

Wie indessen diese immer wieder auftauchenden Unionsbestrebungen bereits ein Zeichen sind, daß die Natur der Dinge

gegenüber einer künstlichen Überspannung der Gegensätze ihre Rechte zu fordern begann, so fehlt es auch nicht an sonstigen Anzeichen dafür, daß die theologische Intoleranz im wirklichen Leben nicht immer ein Echo fand. Zu den praktischen Inkonsequenzen dieser Art gehört es, daß nicht selten lutherische Theologiebeflissene reformierte Universitäten besuchten, daß ein Dannhauer, trotz seiner Polemik gegen die hodomoria calvinistica, einen reformierten Theologen brieflich als „Bruder in Christo" anredete, daß man in Frankfurt Reformierte als Gevattern annahm (Predigt von Vorsehung vor falschen Propheten S. 93), daß man in vielen Fällen Reformierte zum h. Abendmahl zuließ, wie umgekehrt die Synode zu Charenton (1631) Lutheraner, unbeschadet ihres Bekenntnisstandes, zum reformierten Abendmahl zuzulassen erklärte. Praktische Duldung und Weitherzigkeit, wenn auch nicht immer aus den edelsten Motiven entspringend, behaupteten oft in ausgesprochenem Gegensatz zu theologischem Eifer ihr Recht, wie z. B. die Lübecker Prediger 1613 vergeblich wider einen Handelsvertrag mit den (reformierten) Niederländern als wider ein seelengefährliches, durch Gottes Wort verbotenes Bündnis um zeitlichen Vorteils willen mit den Ungläubigen, und später (vgl. Heller, Nik. Hunnius S. 114 ff.) ebenso vergeblich wider die feierliche Beerdigung eines Reformierten in Lübeck eiferten.

Den großen Nachteil hatte die herrschende theologische und kirchliche Spannung für die lutherische Kirche, daß sie eine gerechte Würdigung der der reformierten Kirche verliehenen Charismata und einen Austausch der Gaben und Kräfte verhinderte oder doch sehr erschwerte. Vieles Gute wurde noch im pietistischen Streit allein damit verdächtigt, daß es „kalvinistisch" sei. Die exegetischen Leistungen eines Calvin waren in der lutherischen Kirche so gut wie unbekannt, und an sonstigen von der reformierten Theologie dargebotenen exegetischen Schätzen konnte sich Spener gleichsam nur im Geheimen nähren und erfreuen. Die dem reformierten Typus eignende Tendenz auf das Biblische und Praktische, namentlich die auch von Spener (Cons. 3, 421 f.) anerkannte gründlichere Schriftkenntnis, ein früherer Ausbau der theologischen Moral, eine freiere Stellung zum Symbolzwang und zu theologischen Schuldifferenzen, gewisse Vorzüge inbezug auf Seelsorge, Kirchenverfassung und Kirchenzucht, welche Stoll, den Lehrer Speners, oft „schamrot" machten, alles dieses konnte unter den obwaltenden Umständen für die

lutherische Kirche nicht nutzbar gemacht werden. — Im Übrigen zahlte auch die reformierte Kirche dem Geist der Zeit ihren Tribut. Die dogmatische Zuspitzung erreichte im Kampf mit den Arminianern auf der Synode zu Dordrecht (1619) und in der „Formula consensus helvetica“ (1675) ihren Höhepunkt. Und wenn bei gegenseitigen Verfolgungen und Bedrückungen die Reformierten auf deutschem Gebiete überwiegend der leidende Teil waren, so lag es vielleicht nur daran, daß sie sich hier meist in der Lage befanden, Minoritäten zu bilden.

Im westlichen und südwestlichen Deutschland zogen die unvermeidlichen Berührungen mit der reformierten Kirche der Niederlande, Frankreichs und der Schweiz, sowie mit den eben dort zahlreicher eingestreuten reformierten Territorien eine größere Annäherung an reformierte Anschauungen und Bräuche und einen größeren Einfluß derselben auf die lutherischen Kirchen naturnotwendig nach sich, wie ja bereits der Charakter der Reformation in diesen Gebieten ein teilweise gemischter gewesen ist. Die schroffe Absperrung und Entfremdung, wie sie im Norden und Nordosten überwiegend heimisch war, konnte hier nicht wohl aufkommen oder gedeihen. Diese Thatsache ist für uns von besonderer Wichtigkeit, weil eben dieser eigentümlich süddeutsche Boden es war, auf welchem Spener erwuchs.

8. Rückblick und Zusammenfassung.

Werfen wir zum Schluß dieses Kapitels einen Rückblick auf das Bild, welches wir von den allgemeinen Zuständen und der herrschenden Richtung in der lutherischen Kirche um die Mitte des 17. Jahrhunderts entworfen haben, so müssen wir gestehen, daß es keineswegs ein befriedigendes ist. Es ist ein krasser Abstand zwischen der Idee des mit Gott versöhnten und geeinten Lebens, wie sie im Prinzip des evangelischen Christentums liegt, und dem Ausdruck, welchen diese Idee im wirklichen Leben fand. Fast noch betrübender, bezeichnender und verhängnisvoller als die thatsächliche Unvollkommenheit der Zustände, welche vermöge der sündigen Beschränktheit der Menschennatur zu allen Zeiten reichliche Analogieen findet, ist die falsche Selbstgenügsamkeit und Kurzsichtigkeit, kraft welcher bei alledem tonangebende Stimmen von einem „status ecclesiae florentissimus“ reden konnten. Eher als diese ungeheuerliche Behauptung begreifen wir es, wenn Spener (1682) seine Zeit

mit der Zeit vor der Sündflut vergleichen will (E. G. S. 824 f.), wiewohl auch hierbei die fromme Übertreibung nicht fehlt.

Kommt es nun für die Beurteilung einer Zeit nicht nur darauf an, ihre Schäden zu kennen und zu nennen, sondern sie in Vergleich zu setzen mit früheren oder späteren Perioden und so einen Fortschritt oder Rückschritt, relative Vorteile oder Nachteile zu konstatieren, so müssen wir uns bewußt bleiben, daß hier eine der schwersten bezw. unlösbaren Aufgaben der Geschichtsforschung vorliegt. Leicht mag eine derartige Vergleichung auf dem technischen und materiellen Gebiete sein, weil es sich hier um bestimmt faßbare und meßbare Größen handelt; sehr schwer ist sie auf dem Gebiete des religiös-sittlichen Lebens, auf welchem naturgemäß sehr vieles und oft das Wichtigste der Beobachtung und Fixierung sich entzieht. Wie schwer ist es doch, über die religiös-sittlichen Verhältnisse und Zustände der Gegenwart, selbst auf einem beschränkten Gebiete, ein zuverlässiges und unanfechtbares Urteil sich zu bilden, wie viel schwerer, dieses hinsichtlich einer Zeit zu thun, die unserer direkten Beobachtung entzogen ist.

Von einem eigentlichen Rückgang unter das Niveau der reformatorischen Zeit wird man bei unbefangener Betrachtung eben dieser letzteren nicht wohl reden können, wohl aber davon, daß der Fortgang und Fortschritt, die Auswirkung und Durchführung der evangelischen Grundsätze nicht im Verhältnis stand zu den Erwartungen, welche die reformatorische Zeit und vor allem Luther selbst gehegt hat. Statt einer aufsteigenden normalen Entwicklung war eine gewisse Stagnation eingetreten, ein Stillstand, der nur eben als solcher Rückschritt war, denn — Stillstand ist Rückschritt.

Es ist nun sozusagen Mode, für diesen Stillstand bezw. Rückschritt (namentlich des religiös-sittlichen Lebens) in erster Linie oder doch ganz besonders den 30jährigen Krieg verantwortlich zu machen. Gewiß sind die unheilvollen Folgen von „Deutschlands trübster Zeit“ auch auf kirchlichem und religiösem Gebiet bedeutend gewesen, aber es hieße doch die Thatsachen verkennen, wenn man den Krieg als die eigentliche Ursache der in den folgenden Jahrzehnten vielfach haltlosen und trostlosen kirchlichen Zustände ansehen wollte. Es liegen vielmehr Zeugnisse genug vor, daß bereits vor Beginn des Krieges oder gleich im Anfang desselben und in den vom Kriege noch unberührten Territorien die Physiognomie der

kirchlichen Zustände in allen wesentlichen Punkten ebenso ungesund und unbefriedigend war, wie einige Jahrzehnte später. So verhängnisvoll also der Krieg auf dem politischen und nationalen, dem materiellen und kulturellen Gebiete war, auf dem engeren Gebiete des kirchlichen, religiösen und sittlichen Lebens besteht meines Erachtens die Bedeutung desselben weniger darin, daß er neue Verhältnisse und Zustände schuf, als vielmehr darin, daß er die ohnedies vorhandenen konstitutionellen Mängel des kirchlichen und religiösen Lebens in greller Weise ans Licht gestellt hat, daß er ein Läuterungsfeuer gewesen ist, in welchem das Kirchentum der Zeit seine Probe nur ungenügend bestehen sollte.

Diese mangelhafte Probehaltigkeit ist aber wiederum nicht der Generation allein zur Schuld anzurechnen, welche in diese Prüfungszeit fiel, sondern in vielfacher Hinsicht eine Folge der Entwicklung, welche die Dinge bereits im Reformationszeitalter genommen hatten. Die Reformation hatte der (deutschen) Christenheit die gewaltige Aufgabe gestellt, nach Jahrhunderte alten Irrungen und Mißbildungen das kirchlich-religiöse und im Zusammenhang damit das gesamte geistige Leben von Grund aus neu zu gestalten, eine unwissende und unselbständige Masse zu christlicher Freiheit und Selbständigkeit heranzubilden, eine Aufgabe, die ihrer Natur nach über die Fassungs- und Leistungskraft einer, ja mehrerer Generationen hinausging. Das 16. Jahrhundert hat zwar — was nicht vergessen werden darf — Erstaunliches geleistet, aber doch diese Aufgabe nicht gelöst. Ja, es hat (unter der Einwirkung von mancherlei Umständen) vermöge einer nicht nur unfertigen und unklaren, sondern vielfach schiefen und unrichtigen Weiterbildung und Ausgestaltung der Lehre, des Kultus, der Verfassung, der kirchlichen Sitte ꝛc. und vermöge der unbesehenen Herübernahme oder Wiederaufnahme mittelalterlich-katholischer Anschauungen den Grund gelegt zu jener Verwicklung und Verwirrung, in welcher die kirchlichen Zustände im 17. Jahrhundert sich befanden.

Diesen Gang der Dinge und seine Folgen zu Ungunsten der Reformation überhaupt und zu Gunsten des Katholizismus auslegen und ausnutzen zu wollen, ist im besten Fall eine fromme Selbsttäuschung.[1]) Das geistige Prinzip der Reformation ist nicht

[1]) Vgl. meinen gegen Janssen gerichteten Vortrag „Die neueste Entstellung der Reformationsgeschichte" im Archiv der Straßburger Pastoral-Conferenz IX. 1888, S. 255 ff.

zu werten und zu beurteilen nach den unvollkommenen kirchlichen Bildungen, die es zunächst hervorgebracht hat, wie neuerdings Nippold (Handbuch der neuesten Kirchengesch. I, 3. Aufl., 1880. S. 1 ff.) eindringlich dargethan hat.

Was speziell das 17. Jahrhundert angeht, so ist vielleicht richtig, daß die Klagen über unbefriedigende Zustände in der katholischen Kirche weniger laut und mannigfach sind als in der lutherischen — obwohl auch dort die Reaktion und Opposition nicht fehlte —; aber dies ist noch kein Beweis, daß die kirchlichen und religiösen Zustände wirklich besser waren, sondern nur ein Beweis, daß man auf protestantischer Seite immerhin einen höheren Maßstab anzulegen und tiefer zu blicken gelernt hatte, und daß der Protestantismus ein Moment der Bewegung, des Lebens und des Fortschritts in sich trug, vermöge dessen er aus seiner Verfahrenheit heraus und einem bessern Zustand zustrebte. Eben diese Elemente des Lebens und der Bewegung, die gegen das herrschende System und die herrschende Richtung protestierten und reagierten, aber, wie eben angedeutet, nicht nur negierten und opponierten, sondern eine neue Zeit und eine höhere Stufe positiv anbahnten, haben wir jetzt noch ins Auge zu fassen, wenn wir ein wirklich getreues und vollständiges Bild der lutherischen Kirche in dem der pietistischen Bewegung voraufgehenden halben Jahrhundert erhalten wollen. Sie sind lange unterschätzt worden, ähnlich wie die antirömischen und antipäpstlichen Gegenströmungen der mittelalterlichen Kirche und wie vielleicht noch die antirationalistischen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts; sie geben, wie diese, uns den geschichtlichen Trost, daß Unnatur, Unrecht und Unwahrheit, welchen Umfang und welche Macht sie auch gewinnen, nie das Feld allein beherrschen, und daß die Vorsehung allezeit zugleich mit dem Verderben die Gegenmittel und Heilmittel heranwachsen läßt.

Zweites Kapitel.

Die Reaktion gegen die allgemeinen Zustände und die herrschende Richtung in Theologie und Kirche.

Wahrh. Erz. S. 12—41. — Spizel, Templum honoris reseratum 1673. Witten, Memoriae Theologorum 1674, 1685. Colberg, Platonisch-hermetisches Christentum 1690, 1691. Arnold, Unparteiische Kirchen- und Ketzergeschichte 1699, 1700. Pipping, Memoriae Theologorum 1705. Zeltner, schediasma de piorum desideriorum scriptoribus 1706. Walch, besonders I und IV, 1730 und 1738. Jöcher, Gelehrtenlexikon 1750 f. — Göbel, Geschichte des christl. Lebens in der rheinisch-westphäl. Kirche II. 1852. Henke, Georg Calixt und seine Zeit 1853, 1860. Tholuck, Lebenszeugen aus der lutherischen Kirche vor und während des dreißigjährigen Krieges 1859. Palmer, Lebensbilder von Erbauungsschriftstellern der lutherischen Kirche I. 1870. Koffmane, die religiösen Bewegungen in der evangelischen Kirche Schlesiens während des 17. Jahrhunderts 1880. Beck, die religiöse Volkslitteratur der evangelischen Kirche in einem Abriß ihrer Geschichte 1891. — Ersch und Gruber, allg. Encyklopädie, A — Philipp 1818—1846. Allg. deutsche Biographie 1875 ff. Herzog, Real-Encyklopädie, 2. Aufl., 1877 ff. — Vgl. auch die Litteratur zum ersten Kapitel.

Indem ich mich anschicke, im Folgenden eine Übersicht derjenigen geistigen Strömungen, kirchlichen Bestrebungen, Persönlichkeiten und litterarischen Veröffentlichungen zu geben, welche den Spener'schen Pietismus in gewisser Weise eingeleitet und vorbereitet haben, bemerke ich im Voraus, daß es sich nicht um eine Reihe von „Vorpietisten" in dem Sinne handelt, als ob die namhaft gemachten Persönlichkeiten in gerader Linie und auf einem Wege auf Spener und den Pietismus hingearbeitet hätten. Es sind vielmehr an sich und unter sich sehr verschiedene, oft in wesentlichen Punkten einander widersprechende und widerstrebende Elemente, welche zur Sprache kommen werden. Ihr Gemeinsames besteht zunächst nur darin, wie auch der Titel dieses Kapitels andeutet, daß sie irgendwie eine kritische oder oppositionelle Stellung zu dem herrschenden Kirchentum eingenommen haben oder doch von dem herrschenden Typus in ihren kirchlichen und religiösen Ansichten und Bestrebungen wesentlich abgewichen sind. Bei aller Verschiedenheit der Individualitäten und bei all jenen Kreuzungen und Mischungen des geistigen und geistlichen Lebens, welche die Einordnung desselben in bestimmte Kategorien immer bedenklich erscheinen und immer unvollkommen bleiben lassen, können wir doch meines Erachtens vier Grundrichtungen deutlich unterscheiden: 1) Eine mystische

Reaktion, welche das Wesen der Religion in die innerliche möglichst unmittelbare persönliche Lebens- oder Wesensgemeinschaft mit Gott verlegt und mit dem Hang zu spekulativer Kontemplation die Neigung zur Unterschätzung oder Verwerfung der historischen, kirchlichen und theologischen Vermittlungen und zu subjektivistischem, unkirchlichem oder antikirchlichem Gebahren verbindet; in ihren milden und zahmen Formen hält diese Mystik sich zwar äußerlich innerhalb der kirchlichen Lehr- und Lebensordnungen, sie hat jedoch immer nicht sowohl die Belebung oder Reform der Kirche als solcher und die Geltendmachung der religiösen Prinzipien im öffentlichen Leben, als vielmehr die Befriedigung individueller geistlicher Bedürfnisse im Auge. Diese Richtung wird nach ihren verschiedenen Schattierungen gekennzeichnet durch die Namen Prätorius, Weigel, Böhme, Arnd, Hohburg. 2) Eine weitverzweigte praktische Reaktion, welche die öffentlichen und offenkundigen Mißstände in Kirche und Schule, im staatlichen, sozialen und sittlichen Leben ins Auge faßte, als mit der Idee und Aufgabe evangelischen Christentums unvereinbar empfindet und eine energischere Verwirklichung des christlichen Ideals anstrebt, nicht sowohl mittelst neuer, religiöser und theologischer Gedankenbildungen, als vielmehr mittelst praktischer Anregungen, Maßnahmen und Reformen. Zu dieser Richtung gehören neben ihren theologischen Hauptvertretern — Meisner, Andreä, Schupp, Großgebauer — namentlich auch Laien in hervorragender öffentlicher Stellung, sowie nicht wenige Stimmen aus dem Volk. 3) Nur in vereinzelten Ansätzen, am ausgesprochensten in Calixt, macht sich eine im engern Sinn theologische Reaktion geltend, welche durch Neubildung der kirchlichen Lehre einen Fortschritt anstrebte, dabei jedoch durch praktisch-kirchliche Motive ganz wesentlich mit bestimmt ist und hauptsächlich durch ihre praktischen Rücksichten und Absichten teils beifälliges, teils mißfälliges Aufsehen erregt. 4) Endlich finden sich eine Anzahl Theologen der alten Schule, welche, ohne nach einer der genannten Richtungen in einen eigentlichen Gegensatz zu dem herrschenden kirchlichen und theologischen System zu treten (dessen mehr oder weniger entschiedene Vertreter sie vielmehr sind), doch von dem Gros der offiziellen Kirchlichkeit und Theologie sich charakteristisch und vorteilhaft abheben durch das Bestreben, die überlieferten Formen geistig zu beleben und sittlich zu verarbeiten und in diesem Sinn ihrer zunehmenden Veräußerlichung und Erstarrung entgegenzuwirken,

eine Reaktion der persönlichen Frömmigkeit innerhalb der Orthodoxie, welche sich vor allem an die Namen Herberger, Lütkemann, Müller, Scriver und an die Namen einiger geistlicher Sänger knüpft, unter denen Gerhardt obenansteht.

1. Die mystische Reaktion.

Ritschl, II, 1—93. 299—305.

An erster Stelle nenne ich einen Mann, in welchem lutherische Orthodoxie und Mystik eine ganz eigenartige Verbindung eingegangen ist, dessen Theologie überhaupt, wie seine abbildlich uns erhaltene leibliche Physiognomie, den Stempel geistvoller Originalität trägt, Stephan Prätorius.[1]) Seine Lebenszeit reicht zwar kaum in das 17. Jahrhundert hinein; seine Schriften aber haben besonders von der Mitte dieses Jahrhunderts an eine weitreichende Wirkung ausgeübt. — Prätorius geht in echt paulinischer und lutherischer Weise davon aus, daß das Heil nicht erst ein von dem Menschen zu erwerbendes oder zu schaffendes, sondern durch Christum thatsächlich erworbenes und in Wort und Sakrament, besonders in der Taufe dem Gläubigen effektiv mitgeteiltes und zugeeignetes ist, also nicht sowohl ein Gegenstand der Hoffnung und des Strebens, sondern fröhlichen Besitzes. Indem er die Freudigkeit der Lebensanschauung und eine gottvertrauende Haltung in allen Lebenslagen direkt aus der Rechtfertigung ableitet, bringt er eine praktische Seite des lutherischen Rechtfertigungsglaubens zur Geltung, die von Luther selbst nicht immer und noch weniger von der spätern lutherischen Theologie deutlich zum Ausdruck gebracht worden war (Ritschl, Rechtf. und Vers. III. 2. Aufl. S. 170. 488.) Die Gewißheit des Gnadenstandes betont dann aber Prätorius in einer

[1]) Geb. 1536 in Salzwedel; studiert seit 1551 in Rostock; seit 1565 Diakon, dann Pastor in seiner Vaterstadt; daselbst gestorben 1603. — Von 1580—1600 gab Pr. eine größere Anzahl kleiner Traktate heraus, z. B. vom wahren Glauben und seiner Kraft; das Herz Lutheri; Lob und Preis der h. Taufe; Anleitung zum christlichen Leben; von der wahren Glückseligkeit; von der Kraft des Blutes Christi; Tausendschönlein aus dem Lustgarten Gottes; von der Pest; Krankentrost; Witwentrost ꝛc. Gesammelt wurden diese Traktate herausgegeben von Arnd 1622 mit einer empfehlenden Vorrede, diese Sammlung erschien nochmals Lüneburg 1662. — (Steinmetz,) Theologia pastoralis practica, Stück 41—48. 1744—1746. Standt, Geistliche Schatzkammer 1869. S. 5—22. Cosack, zur Geschichte der ev. asketischen Litteratur in Deutschland 1871. S. 1—96. Beck, die Erbauungslitteratur der ev. Kirche Deutschlands 1883. S. 222—231. — Bed. 3, 133 f. 271. 424. 714; 4, 108 ff. 137 f. E.G.S. 1, 341 ff.

so paradoxen Weise, die Unschädlichkeit der Sünde für den erlösten Menschen hebt er so nachdrücklich hervor, daß seine Theologie eine antinomistische Färbung erhält, obwohl ihm praktischer Libertinismus durchaus fern lag. Theoretisch und theologisch nicht befriedigend, aber packend und drastisch und den ganzen Mann bezeichnend ist die Art, wie er den Einwurf beantwortet: „Ei wohlan, so wollen wir frei sündigen, weil wir ein ewiges und unvergängliches Heil aus unserm Glauben und Taufe haben!" Antwort: „So argumentieren oder schließen die nicht, welche in der Wahrheit selig geworden und aus Gott geboren sind. Denn sie haben den Geist und den Samen Gottes nicht in sich, der läßt solche unartige Verkehrtheit und Bosheit nicht zu. Die lieben Seligen und Heiligen sind froh, wenn sie den Trost ihres ewigen Heils hören, danken Gott, und befleißigen sich eines neuen göttlichen Lebens und Wesens, wie sie denn hierzu von dem h. Geist kräftiger Weise getrieben werden." (Lüneb. 1662. S. 148 f.) Gewisse Ausführungen des Prätorius über die Unverlierbarkeit des Gnadenstandes streiften außerdem die Prädestinationsidee, wiewohl Prätorius im Übrigen den Kalvinismus entschieden bekämpft. — Eine mystische Wendung nimmt nun die Theologie des Prätorius, indem er den Besitz des in Christo erworbenen Heils und die Würde des Christenmenschen in der Art ausführt, daß der Christ mit Christo geradezu eine persönliche Wesensgemeinschaft eingeht, ja ein vergottetes und durchgottetes Wesen wird. „Wer einen Christen sieht, sieht Christum." Ein gesunder religiöser Takt bewahrte freilich Prätorius davor, aus dieser These schwärmerische Folgen zu ziehen. Einen mystischen Charakter trug seine Theologie auch insofern, als es ihm im wesentlichen auf Besitz und Genuß des in der ungestörten Gottesgemeinschaft bestehenden Heils, nicht auf eine thätige Auswirkung desselben der Welt gegenüber ankam, obwohl auch in dieser Beziehung das überaus thätige, die seelsorgerlichen und praktischen Aufgaben des Amtes mit seltener Treue und Hingebung erfüllende Leben des Mannes ein wirksames Korrektiv seiner mystischen Richtung bildete. — Prätorius ist weitaus einer der ersten in der lutherischen Kirche, der (in seinem Seefahrertroste 1579) den Gedanken der Heidenmission angeregt hat. Bemerkenswert ist auch, wie er den Wert der Privatseelsorge, des „heimlichen Unterrichts" und des christlichen Jugendunterrichts erkannte und betonte. Interessant ist überhaupt der ganze Mann in seiner der trockenen Schultheologie abgewandten, mit der bloßen Schablone nicht

zufriedenen, überall in Amt und Schrift auf Seelengewinnung dringenden Art, eine seltene Vereinigung von Theologie und Leben, in seiner Sprache voll Poesie und Geist.

Daß Prätorius bei Lebzeiten einige Sätze aus seinen Schriften widerrufen mußte und widerrufen hat, ist wohl nur eine Erfindung seiner späteren Gegner, die es sich in diesem wie in anderen Fällen nicht denken konnten, daß ein Theologe von so bedenklicher Singularität ungerügt davon gekommen sein sollte. Was man merkwürdiger Weise später am heftigsten bei ihm angriff, waren nicht die antinomistischen und mystischen Extravaganzen seiner Theologie — obwohl auch diese begreiflicherweise nicht unangefochten blieben —, sondern eben die Behauptung, hinsichtlich welcher er die Schrift und Luther am meisten auf seiner Seite hatte, daß die Seligkeit nicht nur eine zukünftige, sondern eine bereits in diesem Leben wirkliche und gegenwärtige sei. Letzteres ist nun auch der Punkt, auf welchem Spener offenbar von Prätorius gelernt hat. Die „harten Reden" desselben, d. h. einige bedenkliche Stellen aus seinen Schriften entschuldigt er nach Möglichkeit. Im Übrigen stellt er ihm das Zeugnis aus, daß er aus keinem Buch die Gnade Gottes habe höher achten und die Taufe herrlicher preisen lernen als aus den Schriften des Prätorius.

Den Anstoß zu einer weiteren Verbreitung der Ideen des Prätorius und damit zu den „prätorianischen Streitigkeiten" gab sein Schüler und Verehrer Martin Statius.[1]) Dieser verfaßte nämlich unter dem Titel „Geistliche Schatzkammer der Gläubigen" einen Auszug aus den Werken des Prätorius, in welchem er die Gedanken desselben in eine systematische Ordnung brachte. Die Überschriften der sieben Bücher, in denen dies geschah, sind folgende: 1) Vom Schatz der Seligkeit der Gläubigen. 2) Vom Erwerber des Schatzes der Seligkeit. 3) Von der Darreichung und An-

[1]) Geb. 1589 in Naugard; seit 1617 Diakon in Danzig; gest. daselbst 1655. — Vortrab der geistlichen Schatzkammer 1625; geistl. Schatzkammer 1636 u. oft (neu herausg. von Staudt, Stuttgart 1848, 2. Aufl. 1869); Lutherus redivivus d. i. Christentum Lutheri 1626; Cynosura fidei apostolica 1631; Postilla patrum 1661. — Dilfeld, Warnung vor drei in der Schatzkammer Prätorio-Statii verdeckten Irrtümern und Schwärmereien 1674. Ammersbach, Apologie und Ehrenrettung des Prätorius und Statius 1677. Rango, Warnung wider die Irrtümer des Prätorius und Statius 1683. — Hartknoch, Preuß. Kirchenhistorie 1686. S. 798 ff. Schnaase, Geschichte der ev. Kirche Danzigs 1863. S. 238 ff. — Bed. 3, 340 ff.; 4, 482. 671. Cons. 3, 583.

nehmung des Schatzes der Seligkeit durch die von Gott dazu verordneten Mittel. 4) Von den Siegeln und Briefen, welche uns Gott zur Versicherung des Schatzes der Seligkeit gegeben hat. 5) Von der Majestät und Herrlichkeit der wahren Christen. 6) Vom heilsamen Gebrauch des Schatzes der Seligkeit. 7) Vom tugendreichen Leben, wie auch vom Kreuz und ewigen Leben der wahren Christen, welche den Schatz ihrer Seligkeit recht gebrauchen. — Mit „christlicher Klugheit", wie Spener sagt, schied Statius in dieser Quintessenz des Prätorius die Paradoxa und Extravaganzen des Originals aus, ohne doch den Gesamtcharakter im Wesentlichen zu verändern. Er schuf so ein Buch, das um die Mitte des 17. Jahrhunderts und später eines der gelesensten Erbauungsbücher gewesen sein muß, wie unter Anderem aus den zahlreichen Anfragen hervorgeht, die hinsichtlich dieser Schatzkammer an Spener ergehen. Spener erklärt sich mit diesem gereinigten Prätorius in allen wesentlichen Punkten einverstanden. Namentlich die von Statius in den Mittelpunkt gerückte Auffassung des Christentums als einer Summe geistlicher Schätze und der christlichen Ethik als der Anweisung zum rechten Gebrauch dieser Schätze ist nicht ohne Einfluß auf die theologische Auffassungs- und Darstellungsweise Speners geblieben. — Die Herausgabe der Schatzkammer führte alsbald zu einer Auseinandersetzung zwischen Statius und dem damals noch in Danzig angestellten Abraham Calov, sowie zu heftigen Angriffen des Danziger Predigers Johann Corvinus auf die Schatzkammer. Auch von Statius ging in orthodoxen Kreisen das unbestimmte Gerücht, er habe verschiedenes „revozieren" müssen. Der Streit wurde in den siebenziger Jahren wieder aufgefrischt durch Konrad Dilfeld; und dieser erneuerte prätorianische Streit ist deshalb für uns von Interesse, weil, wie wir hören werden, die näheren Umstände desselben Veranlassung gaben zu dem ersten namhaften litterarischen Angriff auf Spener. Spener selbst dachte gelegentlich daran, eine Verteidigung des Prätorius-Statius herauszugeben.

Wie Prätorius ist auch Valentin Weigel[1]) ein Mann

[1]) Geb. 1533 in Großenhayn bei Dresden; 1567—1588 Pfarrer in Zschopau. — Pertz, zur Geschichte des Weigelianismus, Ztschr. für hist. Theologie 1857. 1859. Opel, V. Weigel (hier Verzeichnis seiner 36 Schriften) 1864. Israel, W.'s Leben und Schriften 1888 (vgl. Theolog. Lit.-Ztg. 1888. S. 594 ff.). Fuchs, Weigels Theosophie, Bew. d. Glaubens 1889. S. 343 ff. — Siehe auch die Geschichten der Philosophie. — Allg. G. 1, 338. Cons. 3, 771.

des ausgehenden 16. Jahrhunderts, dessen Bedeutung und Einfluß erst im Verlauf des 17. Jahrhunderts hervortrat. Vermöge einer sehr weitgehenden Akkomodation und reservatio mentalis gelang es ihm, in einer so lehrstrengen Zeit bis an sein Ende als lutherischer Pfarrer fast gänzlich unangefochten zu bleiben, obwohl doch seine religiösen Anschauungen weit abwichen von der Heerstraße der Orthodoxie und von der Konkordienformel, welche er 1580 unterschrieben hatte. Seine Theologie und Theosophie ist einerseits abhängig von den mystischen Ideen eines Tauler, Kempis und der deutschen Theologie, anderseits von den Spekulationen eines Schwenckfeld, Paracelsus und Sebastian Franck, birgt auch wohl manche Elemente laienhafter mystischer Tradition in sich Weigel bestreitet direkt die kirchliche Lehre von der iustitia imputata die er eine iustitia putativa nennt, und fordert — darin in gewisser Weise doch wieder mit Prätorius sich berührend — eine communio nostri cum Christo essentialis. Sehr weit entfernt er sich aber von Prätorius dadurch, daß dieser trotz seiner mystischen Abzweckung doch die heilsgeschichtliche Vermittlung in Christo durchaus als objektive Geschichte festhält, Weigel aber das Zeugnis der Schrift von Christo nur gleichsam als Hülle und Sinnbild der ihrem Wesen nach davon ganz unabhängigen mystischen Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch ansieht und nicht sowohl — wie Prätorius — auf das geschriebene, sondern auf das „innerliche" Wort und Zeugnis seine Gotteserkenntnis aufbaut. Wie jeder von uns Adam ist, so ist auch jeder, in dem der alte Mensch starb, ein Sohn Gottes. Das Christentum ist im Grunde genommen nur das Vehikel einer allgemeinen mystischen Vernunftwahrheit. — Die Schriften, in denen Weigel diese Ideen niederlegte, wurden erst etwa dreißig Jahre nach seinem Tode durch den Druck veröffentlicht, nicht ohne fremde Zusätze, doch im Wesentlichen getreu. Sie trugen ihm alsbald den Ruf eines Schwärmers und Irrlehrers ein, dessen Namen sozusagen sprichwörtlich wurde. Was man aber im Verlauf des 17. Jahrhunderts unter „Weigelianismus" verstand, war nicht sowohl die Aneignung und Fortbildung der kühnen und aparten Spekulationen des Meisters — die man zumeist nicht verstand —, als vielmehr ein gewisser praktischer Gegensatz gegen das offizielle Kirchentum, wie er sich für Weigel aus seinen Ideen ergab, nämlich das Drängen auf die Verinnerlichung der Religion, das Betonen des Geistes gegenüber dem Buchstaben, die Unzufriedenheit mit

der Veräußerlichung der Kirche und der Verweltlichung ihrer Repräsentanten, die Warnung vor dem Sich-Verlassen auf die priesterliche Absolution, das Eintreten für die Idee des allgemeinen Priestertums, der über die Konfessionskirche hinaus auf das allgemein Christliche gerichtete Blick u. dgl. Inbezug auf die Lehre verband man mit dem Namen Weigelianismus nur den unklaren und vieldeutigen Begriff einer unkorrekten, unentschiedenen, zweifelhaften und zweideutigen Stellung zum Dogma. In diesem Sinne wurde selbst ein Johann Gerhard des Weigelianismus beschuldigt und zu der Klage gezwungen: „Qui studium hoc aevo pietatis graviter urget, ille Weigelianus habetur et nota turpis ei scribitur haereseos." Und wenn Spener sich weigerte, Weigel zu verurteilen, so beruht dieses jedenfalls nicht auf einer Übereinstimmung der theologischen Konzeption — steht er doch im Punkt der iustitia imputativa in diametralem Gegensatz zu Weigel —, sondern auf einer Art indirekter kirchlich-praktischer Interessengemeinschaft.

Im 17. Jh. vielleicht noch mehr bekannt und genannt als Weigel war Jakob Böhme,[1]) der „Görlitzer Schuster", wie ihn seine theologischen Gegner mit Vorliebe und — ein gewisses Sprichwort lag ja sehr nahe — nicht ohne Absicht nannten, der „philosophus teutonicus", wie ihn spätere philosophische Verehrer bezeichnet haben. Seine Schriften müssen im 17. Jh. auf weite Kreise eine große Anziehungskraft ausgeübt haben, trotz alles Eiferns der rechtgläubigen Theologen, welche die Verwerfung Böhmes nachgerade zu einem unveräußerlichen Bestandteil kirchlicher Orthodoxie zu machen bestrebt waren. Auch Böhme steht wie Weigel einesteils unter dem Einfluß der mittelalterlichen Mystik, andernteils der Ideen des Schwenckfeld und Paracelsus; an letztern schließt er sich namentlich an in seiner alchymistischen Terminologie und natur-

[1]) Geb. 1575 in Altseidenberg bei Görlitz; seit 1593 bis zu seinem Tode (1624) in Görlitz. — Seine zahlreichen Schriften verfaßte er seit 1612. Weg zu Christus 1623. Die übrigen wurden erst nach seinem Tod gedruckt. Gesamtausgaben 1675. 1682. 1730. 1831 ff. — (Adelung), Gesch. der menschlichen Narrheit 1785. II, 220—255. Die übrige ältere Litteratur A. D. B. 3. von Harleß, J. B. und die Alchymisten. 2. Aufl. 1882. Martensen, J. B.; deutsch v. Michelsen 1882. Claßen, J. B. 1886. Carriere, die philos. Weltanschauung der Reformationszeit I. 1887. S. 310—419. Siehe auch die Geschichten der Philosophie. — Die Äußerungen Speners über Böhme sind äußerst zahlreich; vgl. die Register zu den deutschen und lateinischen Bedenken und beispielsweise Bed. 1, 321 f. 941 ff. L. Bed. 3, 104 ff. 122 ff. Vert. gegen Alberti S. 46.

philosophischen Spekulation; ja diese erinnert nicht selten an die Gnostiker der alten Kirche. Neben Tiefsinnigem und Genialem fehlt seinem System nicht das Phantastisch-Groteske und Konfuse. Unklar und unentschieden bleibt namentlich, wie weit die heilige Schrift oder die eigene Inspiration für ihn das eigentlich Primäre, wie weit seine Akkomodation an die Schrift eine bewußte oder unbewußte war. Sicher ist, daß er durchaus kein Bestreben gezeigt hat, den kirchlichen Lehr- und Lebensordnungen entgegenzutreten; wahrscheinlich ist, daß das gegen sein Lebensende in Dresden mit ihm angestellte kirchliche Verhör einen günstigen Ausgang für ihn genommen hat. Merkwürdig bleibt, daß in dieser Zeit der Zunfttheologie es einem theologisch wenig geschulten Laien gelang, in so ausgedehnter Weise auf die religiöse Vorstellungswelt einzuwirken. That hierbei die Lust am Geheimnisvoll-Phantastischen gewiß das Ihrige, so war es doch wohl noch mehr das Gepräge innersten, selbständigen, geistlichen Lebens und Ringens, welches Böhmes Persönlichkeit trotz seiner Sonderbarkeiten trägt, das einer Zeit imponierte, die an den offiziellen Vertretern der kirchlichen Lehre so viel trockenen Formalismus und geistlosen Mechanismus zu sehen gewohnt war.

Eigentümlich ist die Stellung, welche Spener zu Böhme einnimmt. Er kennt ihn bis zu einem gewissen Grade; seine Freunde behaupteten sogar mehrmals, aus seinen Predigten herausgefunden zu haben, er müsse Böhme gelesen haben (L. Bed. 3, 159); er leugnet aber, ihn genug zu kennen und zu verstehen, um ein Urteil über ihn abgeben zu können; und er weigert sich konstant, näher mit Böhmes Schriften sich bekannt zu machen, um sich so ein Urteil zu bilden. Natürlich wurde ihm diese Zurückhaltung von seinen Gegnern als eine versteckte Sympathie für Böhme, die er nur aus Opportunitätsgründen nicht eingestehen wolle, ausgelegt. Und wiewohl Spener diesen Verdacht ausdrücklich von sich weist, wird man ihn nicht ganz davon freisprechen können; nur mit dem Zusatz, daß nicht das Phantastisch-Spekulative es war, was an Böhme ihn anzog, sondern der Zug aufrichtiger Frömmigkeit, religiöser Herzenswärme und sittlichen Ernstes, den er bei ihm fand. „Boehmista non sum nec vero Anti-Boehmista", schreibt Spener 1691 an seinen Schwiegersohn Rechenberg (Ad Rech. 1, 584).

Während die bisher genannten Vertreter der mystischen Reaktion innerhalb der lutherischen Kirche — Prätorius, Weigel, Böhme — über das 17. Jh. hinaus einen Einfluß kaum gehabt und Schule

nicht gemacht haben, so daß ihre Namen gegenwärtig nur noch der Geschichte angehören, bleibt als vierter Hauptrepräsentant, dessen Wirkung und Geltung bis in die Gegenwart reicht, Johann Arnd.[1] Er übertrifft jedenfalls die drei genannten an Einfluß auch auf seine Zeit bei weitem, wenn auch nicht in dem Maße, als es unsrer Zeit scheinen könnte, welcher jene andern fremd und unbekannt geworden sind. Hat Spener für jene nur indirekte und unbestimmte Sympathien, so ist er gewillt und überzeugt, ganz in die Fußstapfen Arnds zu treten. Er schämt sich nicht, ein Schüler Arnds zu heißen. Er stellt ihn, wenn nicht Luther gleich, doch beinahe gleich. „In beiden ist ein Geist." Er entwickelt in der Vorrede zu einer neuen Ausgabe der Arnd'schen Postille sein eigenes kirchliches Programm (Pia desideria). Er ist überzeugt, daß durch kein Buch mehr als durch das „Wahre Christentum" das rechtschaffene Christentum gefördert und verbreitet worden ist. Ja, er hält noch in seinen letzten Lebensjahren Wochenpredigten über die drei ersten Bücher des „Wahren Christentums". Im Eingang dieser Predigten formuliert er dann den wesentlichen Inhalt der Arnd'schen Theologie dahin: 1. Christus ist uns alles, und wir haben unser Heil allein von ihm. 2. Die menschliche Natur ist so verdorben, daß sie sich nicht selbst helfen, noch das Geringste dazu thun kann. 3. Zu unserer Seligkeit ist die Wiedergeburt und Erschaffung einer neuen Art in uns von nöten. 4. Es ist zwar der Glaube unsrerseits das einzige Mittel der Rechtfertigung und Seligkeit, es muß aber ein wahrer rechtschaffener Glaube sein, welcher täglich das Herz reinigt, ändert und bessert. 5. Alle christlichen Tugenden müssen des Glaubens Kinder sein, aus dem Glauben wachsen und entsprießen. 6. Das Vornehmste im

[1] Geb. 1555 zu Ballenstedt; studiert von 1576—1581 in Helmstedt, Straßburg und Basel; 1581 Diakon in Ballenstedt; 1583—1590 Pfarrer in Badeborn; 1590—1599 in Quedlinburg; 1599—1607 in Braunschweig; 1607—1611 in Eisleben; 1611—1621 Generalsuperintendent in Celle. — 1605 erschien das erste Buch des Wahren Christentums; 1609 die vier ersten Bücher; 1620 das fünfte Buch; 1612 das Paradiesgärtlein; 1615 die Postille über die Sonn- und Festtagsevangelien. Von fremden Schriften gab Arnd heraus die „deutsche Theologie", Predigten von Tauler, Kempis, Schriften von Staupitz und Prätorius. — F. Arndt, Joh. A. 1838. Wehrhan, Lebensgesch. J. A.'s 1848. Pertz, de Joanne Arndio 1852. Hoffmann, Joh. Arnd, Leben und Auswahl seiner Schriften, in Klaibers Ev. Volksbibliothek II. 1863. — Bed. 3, 237. 619. 621. 714. 827. L. Bed. 3, 196. 306. Cons. 3, 54. 371. Pia. des. 154 ff. Predigten über Arnds Wahres Christentum.

ganzen Christentum ist nicht das Äußerliche, sondern das Innerliche, weil Gott das Herz ansieht. 7. Die wahre göttliche Erkenntnis kommt aus göttlichem Wort; nicht aber, daß wir aus eigenen Kräften dasselbe betrachten, sondern es muß Christus und der heilige Geist selbst durch das Wort uns erleuchten und unser Lehrmeister sein, sonst kommen wir zu keiner lebendigen Erkenntnis. — Aus dieser Zusammenfassung der Arnd'schen Theologie, sowie aus den sonstigen zahlreichen empfehlenden Äußerungen Speners über Arnd, geht genugsam hervor, daß es nicht sowohl das spezifisch Mystische war, was Spener an Arnd anzog und was er bei ihm suchte und fand, als vielmehr der Ernst des thätigen und innerlichen Christentums überhaupt; wie er denn auch die Bekämpfung Arnds einfach herleitet aus dem Widerwillen des Fleisches gegen die Zucht des Geistes.

Eine schärfer eindringende Betrachtung wird freilich ergeben, daß hiermit das Charakteristische der Arnd'schen Theologie noch nicht erfaßt und erschöpft und der Widerspruch gegen dieselbe noch nicht genügend erklärt ist. Arnd dringt im „Wahren Christentum" darauf, daß die Lehre ins Leben übergeführt werden, daß Christus, der für uns gestorben, auch in uns Gestalt gewinnen, daß der Glaubensgerechtigkeit die Heiligung des Lebens in der Nachfolge Jesu entsprechen soll. Er faßt die Heiligung als die Ertötung des Fleisches, das Sich-losmachen von der Kreaturliebe, die Abgezogenheit von der Welt, die Erneuerung des Ebenbildes Gottes, ja die Einwohnung Gottes im Menschen. Die Sünde erscheint ihm fast mehr unter dem Bilde des Elends, der Krankheit, der kreatürlichen Unvollkommenheit und Nichtigkeit, als der Verschuldung gegen ein positives Gesetz. Der Begriff der Seligkeit entbehrt nicht eines pantheistischen Anflugs, indem z. B. mehrfach ausgeführt wird, wie Gott die Leere im Herzen ausfüllt, wenn nur durch Austreibung der Weltliebe Raum geschaffen ist. Die Rücksicht auf das direkte und persönliche, sozusagen intime Verhältnis des Einzelnen zu Gott, herrscht durchaus vor, während die Wichtigkeit und Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft, der kirchlichen und sozialen Organisation und Bethätigung des wahren Christentums sehr zurücktritt. In seiner Terminologie verwertet Arnd geschickt die verschiedenen in der heiligen Schrift selbst ausgeprägten Typen religiöser Erkenntnis und Darstellung. Sein religiöser Sprachsatz ist somit reicher und beweglicher als der der Orthodoxie, seine Auffassungsweise viel-

seitiger, auch vieldeutiger. Sie entspricht religiösen Bedürfnissen und Stimmungen, welche das orthodoxe System unbefriedigt ließ, sie wird in mancher Beziehung dem Reichtum der Schrift mehr gerecht als dieses, aber sie tritt eben darum vielfach aus den Schranken des Systems heraus, ohne freilich das System als solches anfechten oder aufheben zu wollen. Zweifelhaft bleibt zuweilen bei Arnd, wie weit bei dem Wertlegen auf das innere Zeugnis des Geistes die Bedeutung des äußeren Wortes eigentlich reicht, welche Bedeutung den Heilsthatsachen als solchen noch zukommt, da alles doch zugleich „innerlich geschehen" soll, wie die juridische Rechtfertigungslehre mit gewissen andern Gedankenreihen sich vertragen soll ꝛc.

Die vielfach bezeugte epochemachende Wirkung des Wahren Christentums beruht also nicht darauf, daß es ein in sich klares, abgeschlossenes, sei es neues, sei es bekenntnismäßiges System brachte, sondern darauf, daß es unter möglichster Anlehnung an die heilige Schrift eine im Ganzen erträgliche, takt- und maßvolle Verschmelzung der alten Mystik mit lutherischem Kirchenglauben anbahnte, eine Verschmelzung, welche zwar nicht der Klarheit theologischer Erkenntnis, aber unter den gegebenen Umständen der Bereicherung des religiösen Gefühls- und Gemütslebens zu statten kam, wie sie denn auch nicht aus theologischer Spekulation, sondern aus der Tiefe eines einfältig frommen, gottsuchenden und gottseligen Gemütes entsprungen war.

Die bedenklichen Seiten der Arndschen Theologie und die immanente Unverträglichkeit derselben mit dem herrschenden System entgingen den orthodoxen Theologen nicht. Alsbald nach dem Erscheinen des 1. Buches des W. Chr. wurde Arnd, und zwar zu allererst von seinen Braunschweiger Kollegen, als Enthusiast und Synergist angegriffen. Die Angriffe mehrten sich, als er im 2. Buch (Kap. 34) in einem Abschnitt über das Gebet — ohne freilich den Verfasser zu kennen und zu nennen — den verdächtigen Weigel zu Wort kommen ließ. Weiterhin warf man Arnd vor, daß er so viel aus Tauler, Kempis und dem deutschen Theologen entlehnt habe, Männern, die doch im dicken, dunklen Papsttum gestanden. Und diese Angriffe ließen nicht nach, obwohl Arnd in fortwährenden Erklärungen und Verteidigungen seine Orthodoxie zu wahren ängstlich beflissen war, und alles, was er schrieb, nur nach Maßgabe der Bekenntnisschriften verstanden wissen wollte. In

dieser Beziehung ähnelt Arnd außerordentlich Spener, daß er bei sich selbst in einer eigentümlichen Unklarheit darüber bleibt, wie er doch thatsächlich im Verhältnis zur herrschenden Theologie neue und eigene Wege geht.

Nicht lange nach Arnds Tode ließ Lukas Osiander in Tübingen ein durchaus nicht ganz ungeschicktes und unbilliges Bedenken ausgehen „welchergestalt Joh. Arnds (so)genanntes wahres Christentum anzusehen sei" (1623). Ihm antwortete Heinrich Varenius, Pastor zu Hitzacker im Braunschweigischen (gest. 1635), in einer „christlichen, schriftmäßigen und wohlgegründeten Rettung der 4 Bücher vom wahren Christentum" (1624). Auf diese Verteidigung Arnds beruft sich in der Regel Spener als eine seines Erachtens in jeder Beziehung genügende. Noch 1673 wagte es Gottlieb Spizel nicht, Arnd in sein „templum honoris reseratum" aufzunehmen, worüber Spener seinem Freund Vorhaltung macht. Am Ende des Jahrhunderts aber kann Spener mit Genugthuung erklären, daß „nur noch wenig Zänker übrig sind, die sich weiter an dem Wahren Christentum zu reiben getrauen," ja konstatieren, daß keine Akademie mehr gegen Arnd sich öffentlich auszusprechen wagt, wiewohl er in Wittenberg „die wenigsten Gönner" habe. In Jena wurde sogar 1689 öffentlich über das Wahre Christentum gelesen. Daß es der Orthodoxie trotz aller Anstrengung nicht gelang, Arnd als ein fremdes Element ab- und auszustoßen, wie man im vorhergehenden Jahrhundert den Kryptokalvinismus, Osiandrismus u. s. w. ausgemerzt hatte, daß vielmehr Arnd in steigendem Maße sich Duldung und Anerkennung auch in orthodoxen Kreisen errang, dies war eines der bedeutsamsten Anzeichen dafür, daß die Herrschaft der Orthodoxie auf die Neige ging.

Unter den zahlreichen Schülern und Verehrern Arnds nennen wir in erster Linie den „cimbrischen Arnd", Paul Egard.[1])

[1]) Geb. in Kellinghusen (Holstein) zwischen 1570 und 1580; seit 1610 bis 1655 Hauptprediger in Nottorp, jetzt Nortorf (Schleswig). — Schriften u. A.: *Γνωθι σεαυτον!* Mundus immundus oder das falsche Christentum der Welt 1623. Abbildung der gegenwärtigen Zeit aus der heiligen Schrift und dem Exempel der Juden 1623. Von dem edlen Leben Christi. Vom geistlichen Priestertum. Informatorium christianus oder Erzählung von der dreifachen Schule, der göttlichen, menschlichen und teuflischen. Agona Christi oder Historie des Leidens und Sterbens unsers Heilands. Christentum Salomonis, Johannis, Pauli ꝛc. Werke herausgeg. Frankfurt 1679 und Gießen 1683. — E. G. S. II, 113 ff. Allg. Gottesg. I, 122 ff., 220 ff. Cons. 1, 278; 3, 170. 292.

Spener schätzte ihn als Arndii summus aestimator et hyperaspistes und beförderte die Wiederausgabe seiner zu Speners Zeit teilweise vergessenen oder selten gewordenen Schriften, die er mit einer entsprechenden Vorrede begleitete. Egard trat wie Varenius mit einer Ehrenrettung Arnds gegen Osiander hervor, in welcher er z. B. die Aufnahme Weigelscher Stücke in das W. Chr. mit Hinweis darauf verteidigt, daß „kein Ketzer so grundböse ist, der nicht etwas Gutes sollte haben". Im Übrigen bekämpft er in seinen Schriften das falsche Christentum der Welt, den Mißbrauch der Lehre von der zugerechneten Gerechtigkeit, das äußere Kirchentum; er verlangt statt der scholastischen Theologie eine einfältig-biblische, predigt neben dem „Christus für uns" den „Christus vor uns und in uns" und spricht mit Hugo von St. Viktor: „Um die Schrift zu erkennen, ist mehr nötig die wahre Buße, denn eine tiefe Erforschung, mehr die heiligen Seufzer, denn vernünftige Schlußreden, mehr die göttliche Beschauung, denn irdische Mühe." Anderseits betont Egard, vielleicht noch stärker als Arnd, die Wichtigkeit der reinen Lehre, er eifert gegen den kalvinistischen Geist, „dem der Bauch sein Gott ist" und bekämpft energisch die ums Jahr 1619 in Holstein auftretenden außerordentlichen Offenbarungen.

Gleiche Bahnen wie Egard geht sein etwas älterer Landsmann Friedrich Dame (geb. 1567 in Holstein, gest. als Propst und Pastor in Flensburg 1635). In seiner umfangreichen Schrift „vom alten und neuen Menschen" (1632) ist er bestrebt, nachdem „die Erkenntnis sehr hoch gestiegen ist, und auf allen Schulen scharf und fleißig von allen Artikeln disputiert wird", „das andere Teil der Theologie, nämlich den Willen Gottes, unsere Heiligung und die wahre Gottseligkeit als den neuen Gottesdienst mit Ernst zu treiben".

Anton Buscher, Hofprediger und Inspektor zu Oldenburg, giebt 1623 eine „schola pietatis" oder „Unterweisung zur Gottseligkeit" heraus, tritt 1624 in seiner „Geistlichen Herz- und Hauskirche" für Arnd ein und bezeugt in seiner 1637 an die oldenburgische Geistlichkeit erlassenen Instruktion „einen Eifer für das innere Christentum, für praktische Predigt und Seelsorge, wie man ihn nur bei den ernstesten Geistlichen der Spenerschen Schule erwarten möchte" (Tholuck). — Zachäus Faber (geb. 1583 in Röcknitz; gest. als Superintendent zu Chemnitz 1632) betrachtet in seiner Schrift „Quotidianum christianismi exercitium", das ist

tägliche Übung des reinen Gottesdienstes und lebendigen Christentums (1624) als den Kern des „wahren Christentums", „daß des Satans Sündenbild in uns untergehe und getilgt, hingegen aber das in Adam und durch eigene Übertretung verscherzte Gottesbild in uns und an uns wiederum erneuert und aufgerichtet werden möge." — Joachim Emden (geb. 1595 zu Magdeburg, gest. als Pfarrer in Nordhausen 1650) behandelt in seiner Schrift „Hauptgrund und Zweck des wahren Christentums" die unio mystica als das Prinzip des ganzen christlichen Lebens.

Johann Heinrich Ursinus[1]) in Regensburg bemüht sich 1661 um das Studium der Mystik, ohne welches die Theologie zu einer leeren Dialektik ausarte, und dringt auf „innere Erkenntnis Gottes". Den „Enthusiasmus" ist er jedoch entschlossen ebenso entschieden zu bekämpfen, wie den Atheismus. — Bezeichnend für die zur Zeit in der lutherischen Kirche herrschende, dem Werk der Heidenmission gänzlich abgeneigte Stimmung ist es, daß selbst ein „Lebenszeuge" wie Ursinus aufs heftigste die Bestrebungen des Baron Justinian Ernst von Welz (geb. 1621; gest. 1668) angreift, des ersten Lutheraners (sein Missionsweckruf ist abgedruckt in Fabers Missionsbibl. I. 1890), welcher sich um praktische Veranstaltungen zu Gunsten der Heidenmission bemühte. Ursinus wittert hinter seinen Bemühungen nur eschatologische Schwärmerei; Spener hat sich (Bed. 3, 206 f.) anerkennend über dieselben geäußert. (Plitt, kurze Geschichte der luth. Mission 1871. S. 32 ff. Brückmann, die Stellung der luth. Kirche des 16. und 17. Jahrhunderts zur Heidenmission, Zeitschrift f. kirchl. Wiss. und kirchl. Leben 1881. S. 362 ff. Größel, Just. v. Welz 1891.)

Eine ganze Gruppe von Arndschen Theologen finden wir ungefähr gleichzeitig in Danzig, wie denn die Geistlichkeit Danzigs an den kirchlichen Bewegungen dieses Jahrhunderts überhaupt den lebhaftesten Anteil nahm (Schnaase, Gesch. der ev. Kirche Danzigs 1863). In Danzig entbrannte, wie gleich zu berichten, in den zwanziger Jahren der Streit um Arnd und Rathmann, in den dreißiger Jahren, wie bereits (S. 53) erwähnt, der Streit um Prätorius, hier fand seit den fünfziger Jahren der synkretistische und in den neunziger Jahren

[1]) Geb. 1608; studiert 1626 in Straßburg; 1635—1655 Konrektor und Pfarrer in Speyer; 1655—1667 Superintendent in Regensburg. — Salomo evangelicus oder evang. Spruchpostille 1656. Quinquagena festalis variarum meditationum. Nova et vetera sive parallela evangelica 1661.

der pietistische Streit lauten Wiederhall. In Danzig also sprach Johann Corvinus nach Arnds Tod das kühne Wort, „er begehre nicht, dahin zu fahren, wohin Arnd gefahren sei", oder nach anderer Lesart, „der Teufel werde Arnd den Lohn geben." Wie Corvinus warf sein Kollege Johannes Walther „mit lauter Enthusiasten, Osiandristen, Schwenckfeldisten, Weigelianern und Papisten um sich" im Hinblick auf die neue Bewegung. Diesen Vertretern der alten Schule aber stand entgegen „das freundschaftlich verbundene Kleeblatt" Daniel Dilger[1]), Michael Blank[2]) und Hermann Rathmann[3]), denen Johann Mochinger wenigstens insofern an die Seite gesetzt werden kann, als ihn Spener als Zeugen für die Idee des geistlichen Priestertums anführt (G. P. 134.)

Am bekanntesten hat sich unter jenen Dreien Rathmann gemacht. Er gab 1621 zur Verteidigung Arnds heraus „Jesu Christi Gnadenreich". In dieser Schrift hatte er sich über die Art, wie die h. Schrift zur Bekehrung wirke, einer Lehrweise bedient (die er dann in verschiedenen weiteren Schriften ausführte und verteidigte), welche an Schwenckfeld zu streifen schien. Die h. Schrift, erklärte er, sei gleichsam nur die (tote) Axt; die lebendige Hand allein der im Wort wirkende Geist. Die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Geist, hinsichtlich deren Rathmanns Ansichten freilich nicht ganz deutlich sind, bildet fortan den Gegenstand des sog. Rathmannschen Streites. Mit Mühe stellte der Rat nach Rathmanns Tode unter den streitenden Parteien eine Vereinigung her, für welche demnächst auf den Kanzeln Gott öffentlich Dank gesagt wurde. — Sechzig Jahre später wurde der Streit aus Anlaß der pietistischen Bewegung wieder aufgewärmt. Es erschien 1697 ein

[1]) Geb. in Danzig 1572; 1598—1643 Pfarrer daselbst. — Schola poenitentiae 1620. Arnds richtige und in Gottes Wort gegründete Lehre 1620. Brief Dilgers an Arnd, Wahrh. Erz. 13 ff. Responsum der theol. Fakultät in Königsberg an Dilger über Arnd „Preuß. Zehenden" I, 609 ff. — Mit Dilgers Sohn Nathanael (1629—1635 Hofprediger in Rappoltsweiler [vgl. Horning, Beitr. zur K.-G. des Elsasses 1883, S. 378]; gest. 1679) und dessen Sohn Samuel korrespondierte Spener in den siebenziger Jahren inbetreff der synkretistischen Bewegung in Danzig (Preuß. Zehenden I. Cons. 2, 214.)

[2]) Geb. 1586; gest. 1637. — Christliche Leichenpredigt bei dem Begräbnis Rathmanns 1628 (neugedruckt 1697).

[3]) Geb. 1585 in Lübeck; 1612 Diakon in Danzig; daselbst gest. 1628. — Engelhardt, der Rathmannsche Streit, Zeitschrift für hist. Theol. 1854. — E. G. S. II, 388 f.

„Rathmannus redivivus", welcher Speners Lehre von der h. Schrift mit der Rathmanns zusammenstellte und so Gelegenheit gab, Rathmann und Spener zugleich zu retten (Schütz, Manes Rathmanni intempestive evocati 1697). Wir haben hier eines der Beispiele, welche zeigen, daß in den pietistischen Streitigkeiten vielfach (nur unter etwas anderer Form) bereits lange vorhandene theologische und kirchliche Spannungen zum Vorschein und Austrag kamen.

Ein Märtyrer des Arndschen Mystizismus wurde der Rheinländer Johann Jakob Fabricius[1]), ein Schüler Lütkemanns. Er bekämpfte in einer eigenen Schrift das „jetzige abtrünnige Maulchristentum" und bezeichnete es als den einzigen Zweck aller Predigten, daß der äußere Mensch ausgereutet werde, der innerliche aber täglich zunnehme. Nach verschiedenen Stellungen, aus denen er um seiner Überzeugungen willen verdrängt wurde — vermutlich hat er sie weniger vorsichtig und bescheiden geltend gemacht, als sein Vorbild und Meister — endigte er als Anhänger Gichtels in den Niederlanden.

Ein Schüler Arnds ist und bleibt in gewissem Sinn auch der große lutherische Dogmatiker Johann Gerhard.[2]) Er ist — nach anfänglichem Studium der Medizin — durch Arnd zum Studium der Theologie angeregt worden uud hat diesen, nach seiner eigenen Aussage, seit seinem achtzehnten Lebensjahre als seinen geistlichen Vater verehrt. In den „Meditationes sacrae", die der vierundzwanzigjährige Jüngling herausgab, klingen Augustin, Anselm, Bernhard, Tauler und Kempis nach, und nicht nur die vorwiegende Richtung auf das innere Glaubensleben, sondern die spezifisch mystische Färbung ist in denselben unverkennbar. Hier heißt es z. B. Nulla fides sine caritate. Remove lucem a sole et removere poteris caritatem a fide .... Non prodest Christi ressurrectio

[1]) Geb. 1620 in Lennep; Prediger in Schwelm; 1660—1667 in Sulzbach (Bayern); gest. 1673. — von Schubert, das Leben des J. J. F. 1860.

[2]) Geb. 1582 zu Quedlinburg; 1605 Dozent in Jena; 1606 Superintendent in Heldburg; 1615 Generalsuperintendent in Coburg; 1616—1637 Prof. in Jena. — Loci communes theologici 1610 ff. (neueste Aufl. 1885). Meditationes sacrae ad veram pietatem excitandam 1606 (deutsch von Böttcher 3. Aufl. 1876). Exercitium pietatis 1618. Schola pietatis 1623. — Fischer. Vita J. Gerhardi (1723. 2. Aufl. 1727, unter dem Titel Historia eccles. saeculi XVII in vita J. Gerhardi illustrata). Böttcher, das Leben J. G.s für christliche Leser insgemein erzählt 1858. Tröltsch, J. G. und Melanchthon 1891. — Bed. 1, 408. L. Bed. 3, 349. Cons. 3, 204. 522.

nisi in te quoque Christus resurgat; sicut Christum oportet in te concipi. (Vgl. die Abschnitte „de spirituali coniugio Christi et animae", „de vera quiete animae", „de spirituali piorum resurrectione" etc.) In seinen Loci theologici versäumt Gerhard nicht, den usus practicus hervorzuheben; geschieht dieses oft auch künstlich, so verrät sich doch das Bestreben, die Lehre mit dem religiösen und sittlichen Leben in Verbindung zu setzen. Sein Methodus studii theologici (1617) ist ausgezeichnet durch die echt evangelische Hervorhebung des Schriftstudiums, sowie durch entschiedene Hervorhebung der praktischen Abzweckung des theologischen Studiums überhaupt. Ihm wird 1623 in dem Briefe eines dänischen Staatsmannes das Zeugnis ausgestellt, daß seine Arbeiten, fern von dem streitsüchtigen Geist dieses Jahrhunderts und unfruchtbaren Kontroversen, das wahrhaft christliche Leben atmen. „Die Sitten der Menschen", schreibt G. 1624 an Meisner, „sind gar zu verderbt, so daß wir schon deshalb, soviel uns nur möglich, in Predigten und Schriften auf Frömmigkeit dringen müssen." Seine Klage, daß dieses Drängen auf Frömmigkeit ihn des Weigelianismus verdächtig mache, haben wir schon vernommen. — Eine an Charakterschwäche grenzende Bedächtigkeit — er nennt sich selbst pacis et quietis amantissimum — scheint nun aber Gerhard auf der anderen Seite veranlaßt zu haben, der herrschenden Richtung in der Hauptsache sich mehr als billig anzubequemen und nicht mit der Energie und Konsequenz, welche seiner tiefern Einsicht entsprochen hätte, den Schäden der Zeit entgegenzutreten und dahingehende Bestrebungen zu unterstützen. Wie sein Benehmen in der Rathmannschen Sache ein einigermaßen zweideutiges war, so wirkt noch befremdender, daß er bald nach Arnds Tode eine sehr zurückhaltende Stellung zu demselben einzunehmen sich befleißigt und eine (übrigens gleichwohl von seinen Gegnern verketzerte) Schola pietatis herausgiebt, welcher er in einem Brief an Hunnius nicht undeutlich die Bestimmung zuweist, ein orthodoxes Gegenstück zu dem verdächtigen „Wahren Christentum" zu bilden. — Spener kennt, betrachtet und schätzt Gerhard hauptsächlich nach seiner der Orthodoxie verdächtigen, Arnd zugekehrten Seite. Seine Meditationes stellt er entschieden höher als die Schola pietatis, obwohl er auch über diese nicht immer ein ungünstiges, sondern gelegentlich ein beifälliges Urteil fällt.

In Schlesien sehen wir, bedingt und befördert durch die eigentümliche politische Lage und Stimmung des dortigen Protestantismus,

eine mystische Richtung, die vielfach mit Böhme sympathisiert, stark vertreten (vgl. namentlich Koffmane l. c.). Augustin Fuhrmann (gest. 1644 als Pastor von Tscheplowitz und zweiter Hofprediger in Brieg) reproduziert mit Vorliebe mittelalterlich-mystische Gedankenreihen. An der Brust Christi liegend will er der Welt, den Lüsten des Fleisches, dem eigenen Willen absterben. In seiner (1658 zu Amsterdam erschienenen) „Rettung der alten wahren christlich katholisch evangelischen Religion" führt er Klage, daß man nur eine auswendig gelernte Erkenntnis des Christentums habe, fleischliche Gesinnung mit demselben vereinbar halte, des neuen Menschen sich nicht befleißige und so die Kraft des heiligen Geistes verleugne. Seine Mystik macht ihn sehr tolerant gegen den Unterschied der Konfessionen; und er kommt auf diesem Wege der unionistischen Tendenz der briegischen (reformierten) Herzöge entgegen. — Johann Theodor von Tschesch (geb. 1595 in der Grafschaft Glatz; gest. nach einem wechselvollen Wanderleben 1649 in Elbing), war ein Schüler und Verehrer Böhmes, dessen selige Gelassenheit, dessen Trunken- und Versunkenheit in der Gottheit auch er erlebt und in verschiedenen Schriften beschrieben hat. Gegen äußeres Kirchentum mißtrauisch und gleichgiltig hat er doch gelegentlich auch die äußere Reform der Kirche ins Auge gefaßt. — Bedeutender ist Abraham von Franckenberg (geb. 1593 in Ludwigsdorf bei Oels; gest. daselbst 1652), mit Böhme persönlich bekannt und befreundet, „ein zartes, reines Gemüt voll Hoheit und Einfalt, ein Verstand, der das Dunkle, Tiefe liebte." In zahlreichen Schriften (genaues Verzeichnis bei Koffmane) hat er seine religiösen und theosophischen Gedanken ausgesprochen, untermischt mit astrologischen Phantastereien und magischen Wortspielereien. Verinnerlichung des Christentums durch Heiligung des Einzelnen ist seine beständige Losung, und immer bleibt das sein Fehler, daß er meint, eine kirchliche Gemeinschaft müsse sein eine auf derselben Stufe der Heiligung stehende Zahl der Heiligen. Den Streit mit den Vertretern der Kirche hat er nicht gesucht, zu Gottes Wort und Sakrament sich gehalten; doch muß er scharfe Worte gegen das veräußerlichte Kirchentum haben verlauten lassen, und so ist er von der Geistlichkeit nicht unangefochten geblieben. — Nüchterner, besonnener und mehr dem praktischen Leben zugewandt, obwohl in der Hauptsache mystisch gerichtet, ist die fromme Schriftstellerei des schlesischen Rats und Landeshauptmannes David von Schweinitz (1600—1667).

Seinem „Herzenspsalter“ (1662) hat er eine „treuherzige Erinnerung“ an die Geistlichen beigefügt, in welcher er über die Mißstände des geistlichen Amts Klage führt. Spener hat ihn für einen weit- und tiefsehenden, um die Beförderung des Reichs Gottes stattlich verdienten Mann gehalten, eine neue Ausgabe seiner in Reimen abgefaßten „Kleinen Bibel“ (1692) bevorwortet und hierbei Nachrichten von seinem Leben und seinen Schriften gegeben (E. G. S. 2, 230 ff.). — An Böhmescher Mystik hat sich auch der bekannte Johann Scheffler, der „Angelus Silesius“ (1624—1677), genährt. Er hat 1652 Franckenberg ein „christliches Ehrengedächtnis“ gesetzt; im folgenden Jahr trat er, von der lutherischen Geistlichkeit angefeindet, zur katholischen Kirche über, um dort von „heiliger Seelenlust“ zu singen in einer Weise, die „beiden Kirchen wert geblieben.“ (Wittmann, Ang. Sil. 1842. Kahlert, Ang. Sil. 1853. Treblin, Ang. Sil. 1877.)

Der kontemplative, spekulative, asketische Mystizismus, wie er in Prätorius, Weigel, Böhme, Arnd und deren Gefolgschaft vertreten war, suchte sich im Allgemeinen und zwar im Ganzen mit Erfolg zu dem offiziellen Kirchentum in ein erträgliches Verhältnis zu setzen. Wurde schon den Stimmführern bei ihrem „mystischen Dilettantismus“ zumeist nicht klar, von welchen prinzipiellen und systematischen Schwierigkeiten der praktische Kompromiß gedrückt war, den sie mit der überlieferten Kirchenlehre schlossen, so ist erst recht begreiflich, daß viele Tausende im Volk, in den Bedürfnissen ihres Herzens, ihres geistlichen Lebens, ihrer Phantasie von der herrschenden Lehr- und Predigtweise nicht befriedigt und durch die Stürme der Zeit zu innerer Einkehr veranlaßt, im Stillen an jener mystischen Litteratur sich erbauten, ohne sonst irgendwie in einen äußeren Gegensatz zu den kirchlichen Traditionen treten zu wollen. Es fehlte aber auch nicht an Stimmen und Charakteren, in welchen die mystische Betrachtungsweise eine schwärmerisch-separatistische, revolutionäre, kirchenstürmerische und kirchenfeindliche Art annahm.

Ein hervorragender theologischer Vertreter dieser agitatorischen und provokatorischen Mystik ist der bis in Speners Zeit hineinragende und zu Speners Zeit viel genannte Christian Hohburg[1])

[1]) Geb. 1607 in Lüneburg; nach vielen Irrfahrten und mancherlei Anstellungen und Absetzungen — unter andern auch als reformierter Pfarrer — starb er 1675 als Mennonitenprediger in Altona. — Er schrieb, teils unter eigenem Namen, teils unter den Namen Christian Montaltus, Bernhard Baumann, Elias

[Hoburg]. Er ist ausgesprochenermaßen zugleich ein Schüler Schwenckfelds, Böhmes und Arnds. Mit seinen mystischen Liebhabereien verbinden sich auch praktisch-kirchliche Gesichtspunkte und Interessen. Wie aber seine Mystik zu keiner klaren Ausgestaltung kam, sondern — seinem Lebensgang ähnlich — etwas abenteuerlich verschwommenes behielt, so leidet auch seine Kritik und Bekämpfung der kirchlichen Zustände, namentlich der Gebrechen des geistlichen Standes (von vielen berechtigten Klagen abgesehen) an Maßlosigkeit und Übertreibung; sie bewegt sich in den exzentrischen Prätensionen eines kirchenfeindlichen und kirchlich unmöglichen Subjektivismus. — Spener erhält durch zahlreiche Anfragen öfter, als ihm lieb ist, Gelegenheit über diesen unruhig stürmischen, vielgefeierten und vielgeschmähten Geist sich auszusprechen. Er kann nicht leugnen, daß er bereits in Straßburg und dann in den ersten Jahren seiner Frankfurter Thätigkeit mit mehreren Hauptschriften dieses Mannes bekannt geworden ist, daß er viel Liebes und Gutes bei ihm gelesen, ja nachhaltige Anregung zu wahrer Frömmigkeit von ihm empfangen hat. Hohburg stelle insonderheit das Ungenügende des leidigen opus operatum und der äußerlichen Kirchlichkeit eindringlich vor. Dabei sei ihm freilich auch „einiges menschliche mit untergelaufen." Das heilige Feuer eines reinen Eifers vermische sich bei ihm allzusehr mit Funken fleischlicher Gehässigkeit. Auch habe er eigentümliche Ideen über die apostolische Handauflegung und die Fortdauer eines apostolischen Amts, und wolle selbst für einen Mann gehalten sein, der einen sonderbaren apostolischen Geist habe. Gleichwohl kann Spener ihn nicht „verdammen"; er will solche zweifelhafte Zuthaten „lieber für Heu und Stoppeln halten, die das Gold und Silber nicht verderben, als für Gift, welches das ganze Getränk unbrauchbar macht."

Nikolaus Drabicius (von 1616—1628 Prediger in Mähren) machte sich als prophetischer Stürmer unmöglich; er wurde schließ-

Prätorius: Praxis Davidica; Praxis Arndiana; Medulla Tauleri; Theologia mystica; Postilla mystica; Soliloquia mystica; deutsch-evangelisches Judentum; verwirrter deutscher Krieg; Ursachen des deutschen Krieges; der unbekannte Christus; Spiegel der Mißbräuche beim heutigen Predigtamt; lutherischer Pfaffenbutzer ꝛc. — Prüfung des Geistes Eliä Prätorii (1656 von den Ministerien Lübeck, Hamburg und Lüneburg herausgegeben). — Kanne, Leben erweckter Christen, 2. Aufl. 1842. II, 246 f. — Bed. 3. 189. 227. 236. 271. 303. 348. 638 f. 714. L. Bed. 3, 194 ff. 305. Gers. 1, 149 f; 3, 179. 273. 368 ff. 583. Tholuck K. L. II, 44 f.

lich in Preßburg enthauptet (Rothe, Vorlesungen zur K. Gesch. II, 492). — Der Pfarrer Gottfried Friedeborn machte von 1637 bis 1643 dem Konsistorium und Ministerium zu Stettin mit Weigelianischen Schwärmereien viel zu schaffen. Er revozierte wohl, blieb aber doch der alte. — Adolf Held, seines kirchlichen Amts zu Stade entsetzt, ließ 1646 in Rotterdam eine Schrift zu Gunsten Hohburgs ausgehen. Er dringt in dieser Schrift auf innerliche Offenbarung und inwendiges Gehör des Wortes Gottes, auf die Erfüllung des Gesetzes durch die Wiedergeborenen, verlangt, daß die Prediger unmittelbar von Gott berufen seien, verwirft den Namen „Lutheraner" und die Autorität der symb. Bücher und macht alle Menschen zu Predigern und Priestern. — Georg Lorenz Seidenbecher, Pfarrer in Unterneuborn bei Jena, wurde ein Opfer seines Chiliasmus, den er 1660 in einer eigenen Schrift verteidigte (Ittameier in der Ztsch. f. k. W. u. k. Leben V. 1884. S. 320—336). — Mit Hohburg verwandt durch die Maßlosigkeit seiner Deklamationen und ihm ähnlich in seinem abenteuerlichen Wanderleben ist Ludwig Friedrich Giftheil (gest. 1661 in Amsterdam). Er fühlte sich nicht nur berufen, über die kirchlichen Zustände Klage zu führen, sondern auch die weltlichen Potentaten zur Einstellung der Kriege und des Blutvergießens aufzufordern. Spener, der nur einige Briefe von ihm gesehen hat, vermag ihn nicht für ein sonderbares Werkzeug Gottes zu halten, will jedoch auch nicht über ihn aburteilen (Bed. 3, 509. L. Bed. 3, 144).

Namentlich sind es Stimmen aus Laienkreisen, welche seit Beginn des Jahrhunderts dieser schärferen Tonart mystischer und mystizisierender Reaktion und Opposition Ausdruck geben.

Zu den zahmeren Elementen dieser Art gehört Daniel Friedrich, welcher 1608 einen „hochnützlichen Traktat" herausgiebt „von Notwendigkeit der lange verborgenen Prüfung des innerlichen Worts und Gnaden Gottes, gestellt durch einen in dem Herrn seligen Zeugen der verborgenen Weisheit Gottes." — Peter Tau, ein gemeiner Handwerks- und Heckersmann aus Windsheim, läßt 1612 eine Erklärung des hohen Liedes drucken, welche er meistenteils über seiner Weingartenarbeit „gestudiert" und dann des Nachts bei Licht aufgezeichnet hat. Er nimmt darin energisch die Rechte des geistlichen Priestertums in Anspruch, wie die Vorrede beweist, welche Spener seinem „geistlichen Priestertum" (S. 141) einverleibt hat. — Energischer noch tritt Paul Math (1584 bis

1624) auf. Er tritt für Arnd ein, legt sich auf Visionen und Träume, enthält sich des heiligen Abendmahls und stellt die für jene Zeit gewiß ungeheuerliche Behauptung auf, „daß keine Ketzerei, Sekte oder Lehre so verkehrt sei, da nicht etwas gutes daraus zu vermerken, dagegen auch keine so vollkommen, in der sich nicht Mangel befinde." — Der Gerber (Johann?) Christoph Kotter aus Sprottau in Schlesien tritt seit 1627 weissagend auf; er wird des Landes verwiesen und stirbt 1647 in der Lausitz (Rothe, Vorl. z. K. Gesch. II, 492). — Pantel (Pantaleon) Trappe, ein Ratsmann in Havelberg, der sich (vermutlich um einer Verfolgung zu entgehen) nach Holland begiebt und dort 1637 stirbt, giebt in seinem Todesjahr eine „christliche, beständige und gründliche Erklärung" heraus, in welcher er sich gegen den Vorwurf münzerischen Wesens verteidigt, jedoch in scharfer Weise gegen „imputierliches Fabelwerk", d. h. die Fabel von der iustitia imputata, sich ausspricht, den „Christus in uns" betont, strenge Scheidung der Kinder Gottes von den Kindern Belials fordert und seine Enthaltung vom heiligen Abendmahl damit rechtfertigt, daß es nicht seiner Bestimmung gemäß gefeiert werde. Im übrigen will er Separatist nur aus Liebe sein, um seine Mitmenschen dazu anzuregen, daß sie sich nicht schlechterdings auf den äußerlichen Gottesdienst verlassen sollen. Spener erklärt sich des Urteils über diesen Mann enthalten zu müssen (Bed. 3, 509). — Hermann von der Hude, „ein frommer Bauer im Lande Lüneburg" hat im Jahre 1665 die göttlichen Offenbarungen, die ihm durch viele „Englische Erscheinungen" von 1633—1658 widerfahren, ans Licht gegeben, „dem deutschen Lande zur überflüssigen Warnung und gleichsam letzten Zeugnis." Spener vermag freilich ein besonderes Licht in ihm nicht zu entdecken (Bed. 1, 311).

Noch stärker ausgeprägt ist das spiritualistisch-donatistische Element, verbunden mit visionären und chiliastischen Zügen, in zwei verwandtschaftlich verbundenen Männern, dem Weinwirt Esaias Stiefel und dem Alchymist Ezechiel Meth.[1]) Der erstere trat 1606 in Erfurt, der letztere 1613 in Langensalza auf. Ein Edikt Johann Georgs I. von Sachsen gegen Meth (1614)

[1]) Stiefel gest. 1627; sein Neffe und (oder?) Schwiegersohn Meth gest., angeblich bekehrt, in Erfurt 1640. — Anabaptisticum et enthusiasticum Pantheon und geistliches Rüsthaus wider die alten Quäker und neuen Freigeister 1702.

spricht die Vermutung aus, daß er in Langensalza und sonst viele Anhänger habe. Auch Hunnius in Lübeck fand es (1622) nötig, der „neuen paracelsischen und weigelianischen Theologie", wie sie in Meth und andern auftauchte, eine „christliche Betrachtung" zu widmen. Christus galt ihnen als das lebendige Wort, im Unterschied von der Bibel als dem geschriebenen Wort; sie verwarfen Predigtamt und Sakrament, lehrten eine vollkommene Erfüllung des Gesetzes und forderten eine Kirche ohne Mängel. In Meth steigerte sich das enthusiastische Element bis zu der verrückten Einbildung, daß er kraft der persönlichen Einwohnung Christi der Sterblichkeit nicht unterworfen sei. — Eine ähnliche Erscheinung ist Hans Engelbrecht (geb. 1599 in Braunschweig; gest. daselbst 1642). Er machte seit 1622 von sich reden durch Visionen, Verzückungen und Bußpredigten, in denen er unter anderem die Geistlichen als Bauchpriester und die Orthodoxen als Vernunftchristen angriff (Beste, Gesch. der braunschw. Landesk. 223 – 230.)

Paul Kaym, kaiserlicher Zolleinnehmer in Liegnitz, vor 1633 gestorben, ergeht sich in apokalyptischen Verkündigungen und giebt heraus das „Bekenntnis eines unparteiischen Christen wegen des einigen seligmachenden Glaubens unter allen Religionen und Völkern auf Erden, aus heiliger Schrift deutlich bewiesen (gedruckt 1646). — Dieselbe These, daß kraft des „innern Glaubens" sowohl Juden, Heiden, Türken als Christen selig werden, wenn sie auch Christum „äußerlich" nicht kennen, also einen gegen jede geschichtliche Offenbarung und geschichtliche Religion indifferenten rationalistischen Mystismus, verteidigt 1632 Johann Angelius Werderhagen, ein ehemaliger Professor in Helmstedt (unter dem Namen Angelus Marianus) in seiner „Offenen Himmelspforte zu dem wahren Reich Christi". — Der „bekannte Rosenkreuzer und Vagant" Paul Felgenhauer, aus Putschwitz in Böhmen gebürtig, hat, nach Colbergs Bericht, in seinem „Zeitspiegel" nicht allein die Philosophie, Sprachen und Künste verachtet, den Enthusiasmus inkrustiert, das chiliasticum tertium saeculum eingeführt, sondern auch die Werke zur Seligkeit nötig erachtet, den Glauben obskuriert, das h. Predigtamt verkleinert, die h. Sakramente aufs Greulichste profaniert und viele andere Absurditäten defendiert.

Ein ganzer Schwarm, jedenfalls meist von Laien ausgegangener, anonymer Schriften dieser Art erscheint in den zwanziger und dreißiger Jahren. Die Ideen des Paracelsus, Weigel und Böhme

werden hier — in unklarer Mischung und Gärung — zu praktischen Folgerungen gegen die kirchlichen Traditionen und Institutionen verarbeitet. Mit der mystischen Opposition zugleich macht die Reaktion des gesunden Menschenverstandes gegen Glaubens- und Gewissenszwang, das unterdrückte religiöse Freiheits- und Selbstgefühl des gemeinen Mannes mit elementarer Gewalt sich Luft. Daß es sich hierbei, vom Standpunkt der herrschenden Theologie aus betrachtet, nicht bloß um vereinzelte unbequeme Stimmen, sondern um eine öffentliche Kalamität handelte (wenigstens für gewisse niederdeutsche Gebiete), beweist der Umstand, daß die Magistrate von Lübeck, Hamburg und Lüneburg es nötig fanden, im Jahr 1633 eine gemeinsame Tragung in Möllen zu veranstalten, um dieser Bewegnng entgegenzutreten. Das Resultat war ein „Ausführlicher Bericht von der neuen Propheten, die sich Erleuchtete, Gottesgelehrte und Theosophi nennen, Religion, Lehre und Glauben, gestellt durch das Predigtamt der christlichen Gemeinde zu Lübeck, Hamburg und Lüneburg" (Lübeck 1634. 4° 635 S.[1]). Hier werden folgende zwölf Schriften dieser Art aufgeführt: 1) Das Geheimnis von dem Tempel des Herrn 1631 (erschien unter dem Pseudonym Paulus vom Rhein). 2) Spiegel der Weisheit und Klarheit 1632. 3) Offene Herzenspforte 1632. 4) Treuherzige Bußposaune 1632. 5) Sonderbare treuherzige Bußposaune 1632. 6) Der güldene Schlüssel Davids. 7) Zur treuherzigen Bußposaune gehörige herzblutige Thränen. (Nr. 4 — 7 sind von Christophorus Andreas Raselius Ratisponensis, ord. Pastor auf Immenkoppel, später zu Schwarne im Erzstift Bremen.) 8) Wahrhaftiger Bericht über Hartwig Lohmann und Nikolaus Teting, genannt Kuntze 1624. (Über das Auftreten dieser beiden Schwärmer siehe Colberg.) 9) Prodromus evangelii aeterni 1624. 10) Antwort auf eine gegen Esaias Stiefel ausgesprengte Schrift 1624. 11) Verantwortung des Büchleins „Etliche christliche und gottselige Traktätlein Johann Piscators, Prof. zu Herborn" 1624. 12) Christianus simplex 1624. — Denselben Geist etwa atmen: Die Erkenntnis

[1]) Über die Entstehung dieses Berichts vgl. „Abgenötigte Schutzschrift des Hamburgischen Ministeriums" (gegen Speners Freiheit der Gläub. gerichtet) 1691. S. 17—20. — Auf ähnliche Erscheinungen und Bewegungen, wie dieser Bericht sie im Auge hat, läßt folgende Schrift schließen: Christian Groß, Ehrenrettung des ev. Predigtamts wider die neue prophetische Hohnsprecherei. Stettin 1644.

der großen Phantasterei, das ist der widerchristlichen Verblendung derer, so sich und andere ihres gleichen . . . für Geistliche halten 1628. Erkenntnis der großen Erzhure und ihrer Buhlen. Ernste Wehklagen über die Hirten der Herde Gottes 1639. (Vgl. Opel, Weigel 311 ff.)

Diese Schriften, in denen, wie angedeutet, das mystische Element mit einer rationellen Kritik der unbefriedigenden und unhaltbaren thatsächlichen Zustände sich verbindet, bahnen uns den Weg zu jener zweiten Gattung der gegen die allgemeinen Zustände und die herrschende Richtung in Theologie und Kirche gerichteten Reaktion, welche wir als die praktische Reaktion bezeichneten.

2. Die praktische Reaktion.

Zum Beweis dafür, daß diese praktische Reaktion nicht nur auf den Bestrebungen verständiger und wohlmeinender Fürsten und Staatsmänner, akademischer und praktischer Theologen und sonstiger in hervorragender öffentlicher Stellung sich befindender Männer beruhte (von denen im Folgenden die Rede sein wird), sondern im Volk selbst Boden hatte und ein Echo fand, beginnen wir diesen Abschnitt damit, daß wir die Stimmen aus dem Volk verzeichnen, welche in dieser Hinsicht zu unserer Kenntnis gekommen sind. Gerade aus dieser Zeit, von welcher besonders auch das Wort Göthes gilt, daß man fast nur die „Pfaffen" zu hören bekommt, ist jede Äußerung von Wichtigkeit, die uns vermuten oder schließen läßt, „wie's um das Volk stand, die Gemeinen." [1])

Eine „Neue Zeitung" vom Jahr 1619 und deren Fortsetzung vom Jahr 1620 (nach Opel's Vermutung in Straßburg entstanden), wichtig auch für die Kenntnis der damaligen politischen und sozialen

---

[1]) Das Folgende beruht auf Opel, „Glaubens- und Gewissensfreiheit in Deutschland im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts", Grenzboten 1861, III, 281 — 297. Opel und Cohn, der dreißigjährige Krieg, 1862. S. 371—392. 476 - 486. Auch die Ausführungen von Keller (die Reformation und die älteren Reformparteien 1885. S. 458 ff.) verdienen hier in Betracht gezogen zu werden. Keller sucht eine von den ältesten Zeiten bis auf Spener (und weiterhin) im Gegensatz zum offiziellen Kirchentum in verschiedenen Gestaltungen sich fortpflanzende „altevangelische" Laientradition nachzuweisen. In der That zeigt sich etwas derartiges auch im Verlauf des 17. Jahrhunderts, wenn es auch einstweilen noch sehr fraglich ist, ob ein Zusammenhang dieser Bestrebungen mit altanabaptistischer Litteratur, Täufergemeinden, Bauhütten u. dgl., wie ihn Keller konstruiert, anzunehmen ist.

Verhältnisse in Deutschland, bringt „aus der Kirche“ folgende Sentenzen: „Es finden sich viel Religionen, aber wenig Gottesfurcht und Nächstenliebe unter den Menschen.“ „Dieweil die Hirten sich zanken, frißt der Höllenwolf die Schafe.“ „Der Papst ist nicht allein in Rom, sondern überall, wo man einem Geistlichen den Zaum so weit läßt, daß er stolz wird und meint, Gott und die Religion hänge allein von ihm ab.“ „Welchen der Geist Gottes nicht lehrt, den lehrt auch kein Pfaff, ob er ihm schon einen Tag dreimal predigt.“ „Es ist spöttlich, daß diejenigen, so den heiligen Geist, den einigen Brunnquell aller Kunst und Weisheit zum Lehrer haben, erst bei den Heiden in die Schule gehen sollen, die kaum den Ablauf, ja die Pfützen davon gesehen.“ „Ein rechter Kirchenlehrer erbaut mehr mit Werken, als mit Worten.“ „Aus einer gezwungenen oder erheuchelten Religion wird gemeiniglich ein Atheismus.“ — Eine „Zeitung aus der Christenheit“ vom Jahre 1627 bringt folgende Gedanken: „Gottes Wort ist an keine Religion, an keine Kirche oder Kanzel und an keinen Herrn Hansen gebunden.“ „Gott straft die Laster, nicht die Religion.“ „Die wahren Christen sind jederzeit unter dem Namen der Ketzer hingerichtet worden.“ „Nachdem man die Theologie in die Scholastica und Practica geteilt, ist jene zu lauter Zänkerei, diese aber gar zu einem Atheismus geworden.“ — Ein „Sendbrief an die Hirten und an die Schafe unter allerlei Sekten“ vom Jahre 1632 stellt, natürlich, um sie zu bejahen, die Frage auf, „ob einer auch ein Christ sein und selig werden kann, wenn er nicht ketzerisch, lutherisch, kalvinisch, photinianisch, wiedertäuferisch und dgl. ein Sektierer ist?“ Der Verfasser will die Religion auf das Gewissen gründen und kommt zu dem Resultat, daß die drei Hauptsekten das apokalyptische Tier sind, die fremdes Feuer auf den Altar des Herrn gebracht haben. Ein Christ soll sich allein nach Christus nennen. Gott und seinen Nächsten lieben und überall das Gute thun, das ist der Inbegriff aller Religion. — Die Schrift „von der Reformation oder Erneuerung der Gemeinde Christi“ (1632) stellt die Gemeinde als Trägerin aller Rechte hin; sie soll den Bann üben, den Pfarrer wählen ꝛc.

Derartige Fragen, Stimmungen und Ansichten waren und wurden also im Volk verbreitet, während die Kirche der Theologen über den Streit um κενωσις und κρυψις in zwei unverträgliche Hälften zu zerfallen drohte! Unter die milder gefaßten Schriften dieser Art dürfte auch das im Jahre 1634 erschienene (gereimte)

„Gespräch eines Kindes mit seiner Mutter" zu zählen sein, dessen Wiederherausgabe (ohne Reime) Spener im Jahre 1689 mit einer Vorrede begleitete (E. G. S. 2, 217 ff.), denn es zeigt das Büchlein, wie Spener sagt, daß unser Christentum in lauter That und Kraft besteht, während von dem Namen „lutherisch" darin nicht zum besten gesprochen wird.

Indessen die praktische Reaktion gegen die Fehler der Kirche und der Theologen begnügte sich nicht mit stillen oder lauten Protesten und mehr oder weniger bedenklichen und unfruchtbaren Emanzipationsbestrebungen, sondern positive Besserungs- und Änderungsbestrebungen machten sich in nicht geringer Zahl, wenn auch im Großen und Ganzen mit wenig Erfolg geltend.

Aus der Masse der kirchlich indifferenten oder kirchlich eher nachteilig als vorteilhaft wirkenden Fürsten heben sich einige edle Gestalten heraus, die sich in positiven Reformen des Kirchenwesens versuchten.

Der bekannteste und genannteste ist Ernst der Fromme,[1]) Herzog von Sachsen-Altenburg und Gotha, der „Regentenspiegel" seiner Zeit, der Mann mit den edlen, ernsten, durchgeistigten Zügen. Spener ist noch in persönliche Beziehung zu ihm getreten, hat ihn hoch geschätzt wegen seines rühmlichen Eifers für göttliche Ehre, hat für die Verwirklichung seiner eigenen Pläne sich viel von diesem Fürsten versprochen und seinen Tod als einen Verlust für die gesamte Kirche beklagt. Ernst der Fromme ist in seinem unermüdlich auf das materielle, moralische und geistliche Wohl seines Landes, zumal auf die Heilung der seinem Lande durch den dreißigjährigen Krieg geschlagenen Wunden gerichteten Streben, er ist in der Art, wie er nach großen Gesichtspunkten dem engherzigen und einseitigen Treiben der Theologen entgenzuwirken suchte und vor allen Dingen auch an der eigenen Person christliche Zucht zu üben beflissen war, ein lutherisches Gegenstück zu seinem berühmten reformierten Zeitgenossen, dem großen Kurfürsten. — Als „der Pädagog unter den

[1]) Geb. 1601; regierte von 1640—1674; gest. 1675. — Weimarer Bibel 1641. Synodalschluß 1645. Agende 1647. Verordnungen 1660. 1664. 1666. 1669. Bericht von höchster Notwendigkeit der Katechismusinformation 1671. — Teissier, la vie d'Erneste le Pieu 1741. Gelbke, Herzog E. d. Fr. 1810. Klausnig u. Schneider, E. d. Fr. 1857. Beck, E. d. Fr. 1865. Böhne, die pädagog. Bestrebungen E. d. Fr. 1888. Kreyenberg, E. d. Fr. 1890. — L. Bed. 3, 12 ff., 25. 27. Cons. 3, 92.

Fürsten und der Fürst unter den Pädagogen" hat er die Lebenserziehung statt der Gelehrtenschulung angestrebt, nicht auf ein totes Gedächtniswerk, sondern auf innerliche Aneignung und praktische Anwendung des Gelernten gedrungen. Die Einführung der Konfirmation hat er, oft unter dem Widerstand der Prediger, betrieben. Die Prediger hat er angewiesen, sich nach dem captus ihrer Zuhörer zu richten und auf die notwendige Frucht des Glaubens, das christliche Leben zu treiben, auch in Leichenpredigten nicht über Gebühr „um des Accidens willen" zu loben. Die Einführung von Laienpresbytern als Inspectores disciplinae hat er angestrebt, Sonntags- und sonstige Zuchtordnungen erlassen, sogar den Gedanken der Heidenmission gestreift. Etwa gleichzeitig mit den im Auftrag Herzog Eberhards III. abgefaßten „Württembergischen Summarien" ließ Ernst die „Weimarer Bibel" herausgeben, eins der ersten Werke dieser Art, welches insonderheit der Jugend und „dem gemeinen Manne" Gottes Wort nahe bringen sollte. Gutgemeint, aber verfehlt war der Versuch, 1669 das sog. Collegium Hunnianum zu Stande zu bringen, ein Kollegium, welches die in der lutherischen Kirche obschwebenden Streitfragen, namentlich die synkretistischen, beilegen sollte. — Bei diesen Bestrebungen wurde Ernst unterstützt von Theologen wie Glassius, Schulmännern wie Evenius, Staatsmännern wie Seckendorff. „Es war, möchte man sagen, ein spenerscher Kreis vor Spener . . . vielleicht von geringerer Innigkeit, als die spenerschen Kreise, doch auch von geringerer Einseitigkeit" (Tholuck).

Unter den frommen Fürsten seiner Zeit der gelehrteste, unter den gelehrten der frömmste, ein vortrefflicher Regent war Herzog August der Jüngere von Braunschweig-Lüneburg[1]) der Freund Andreäs, ein Gönner des Calixti, welcher durch treffliche Anstalten zur Beförderung des wissenschaftlichen und kirchlichen Lebens sich verdient gemacht hat. Wahrscheinlich unter dem Eindruck von Meyfarts (s. u.) akademischen Klagen ließ er in einer Instruktion von 1637 die Helmstedtischen Theologen ermahnen, „daß sie nicht so viel das theoreticum als practicum religionis

[1]) Geb. 1579, regiert von 1635—1666. — Bethmann, Herzog A. d. J. 1863. Beste, Gesch. der braunschw. Landeskirche S. 230 ff. Koldeway, die Schulgesetzgebung des Herzogs A. v. Br. 1887 (1651 das Prinzip der allgemeinen Schulpflicht ausgesprochen!)

christianae studium, welches in pie vivendo et bene faciendo potius quam in accurate disputando bestehe, ihren Schülern einprägen und curiosas disputationes meiden sollen."

Georg II., Landgraf von Hessen-Darmstadt (1605 bis 1661) hat nicht nur in seinem Leben die Bibel 28 mal zu Ende gelesen, sondern auch durch Fürsorge für Katechismusexamina und Katechismuspredigten, für gründliche und erbauliche Predigten, für Auslegung ganzer biblischer Bücher in Wochenpredigten, durch Pflege des Kirchengesanges, Anordnung von seelsorgerlichen Hausbesuchen, Einführung von Gemeindeältesten u. dgl. um die Kirche sich verdient gemacht. Behufs Bekehrung der Juden führte er 1629 von denselben zwangsweise zu besuchende Christentumspredigten ein, eine Idee, welche Spener zeitweilig aufnahm (Heppe, Kirchengesch. beider Hessen II. 1876. Köhler, in den Quartalsblättern des hist. Vereins für Hessen 1882).

In ähnlicher Weise hat später Herzog Gustav Adolf von Mecklenburg-Güstrow (1633—1695) um Kirchen und Schulen sich verdient gemacht, dessen innige Lust und Wonne es gewesen, Gott dem Allerhöchsten ernstlich zu dienen. Er will von seinen Geistlichen die Heiligkeit des Lebens wie die Wahrheit der Lehre gepflegt wissen.

Eine gewisse Geistesverwandtschaft mit diesen Fürsten verrät (der reformierte) Johann Christian, Herzog von Liegnitz und Brieg. Er erließ 1627 ein von Spener mehrfach beifällig erwähntes Ausschreiben an die lutherischen Geistlichen seines Gebiets, welches über das verfallene Christentum, namentlich darüber Klage führt, daß man allenthalben mit der Reform der Zeremonien sich begnüge, zur Reform des Lebens aber niemand sich anschicken wolle (Bed. 1, 637. 701; 3, 224; 4, 526). Dieses Ausschreiben ist wohl nicht ohne die Mitwirkung von Tscheschs (vgl. S. 66) zu stande gekommen, und Franckenberg hat es herausgegeben (vgl. Koffmane l. c. S. 11).

Den genannten Fürsten schließt sich eine Anzahl Edelleute, Juristen, Staatsmänner und Schriftsteller an, die in ähnlichem Sinne wirken. — Philipp Adolf von Münchhausen (geb. 1593 in Braunschweig; gest. 1657) hat als ein Lebenszeuge und Laienprediger der lutherischen Kirche während des 30jährigen Krieges durch Wort und Schrift gewirkt. Seine „Geistliche Kindermilch" (1648) zeichnet sich aus durch Gedankenklarheit und Originalität,

sie ist durchweht vom Hauch einer aufrichtigen, gesunden, lebendigen lutherischen Herzensfrömmigkeit (vgl. Beck, Ph. A. v. M. 1890). — Der edle schlesische Dichter und Jurist Freiherr Friedrich von Logau (1604—1655) klagt in seinen Sinngedichten am Ende des 30jährigen Krieges: „Lutherisch, päpstlich und calvinisch — diese Glauben sind entstanden; — nur ein Zweifel bleibt noch übrig — wo das Christentum vorhanden?“ (Eine Auswahl seiner Epigramme von Eitner im 3. Bde. der deutschen Dichter des 17. Jhs. 1870). — Friedrich Lentz (1591—1659), Kanzler in Rudolstadt, bekämpft in seinem (nach 1648 abgefaßten) „Projekt einer neuen Kirchenordnung“ energisch das Maul- und Scheinchristentum und fordert ein, freilich etwas asketisch weltflüchtig gefärbtes, rechtschaffenes Christentum. Unter den äußerlichen Übungen, die er zur Pflege desselben empfiehlt, befinden sich auch „christliche Gespräche“, „wenn auch nur zwei, drei Christen bei Hochzeiten, Privatmahlzeiten, auf der Werkstatt bei einander wären.“ — Reinhold von Derschau (1600—1667), Professor der Rechte in Königsberg in Preußen, hinterläßt eine 1675 von seinem gleichnamigen Sohn herausgegebene „Hodosophia viatoris christiani, d. i. Wanderschaft des christlichen Wandersmanns auf dem Weg des Lebens,“ ein von Spener hochgeschätztes, von vielen aber auch angefochtenes Buch (Cons. 1, 152. Vgl. E. G. S. II, 111 f., wo Spener von gottseliger Juristen, Medici und anderer Politici gottseligen Schriften handelt). — Johann Brunnemann (1608—1672), Professor der Rechte und Geheimer Rat in Frankfurt a. d. O., klagt in seinem „ius ecclesiasticum“ darüber, daß den Predigten „die Seele, das Leben, das Feuer, kurz die innige Liebe fehlt,“ daß die Lehre von der Rechtfertigung von vielen zum Ruheplostер gemacht, die „theologia moralis“ vernachlässigt, zu wenig über spezielle Sünden, namentlich Unterlassungssünden gepredigt wird. Er verlangt von den Predigern vor allen Dingen persönliche Frömmigkeit, wünscht Zeugnisse über sittliche Lebensführung derselben auf den Universitäten, die Einrichtung von Presbyterien und dergl. (L. Bed. 1, 580). — Dietrich von Reinkingk (1590—1664), dänischer Kanzler in Schleswig-Holstein, sucht dem kirchlichen Leben zu dienen durch eine von Spener (E. G. S. II, 111. Bed. 1, 420) lobend erwähnte „Biblische Polizei, d. i. gewisse aus der heiligen Schrift zusammengebrachte, auf die drei Hauptstände gerichtete Schlußreden, sonderlich mit biblischen Sprüchen und Exempeln bestärkt“ (1653. 6. Aufl. 1701).

Er vertritt unter anderm auch die These, daß das ius vocationis nicht der Obrigkeit allein und dem Predigtamt, sondern der ganzen christlichen Gemeinde zustehe. — Hans Michael Moscherosch (1601—1669) hat in seinem satyrischen Zeitgemälde (Philanders von Sittenwald wunderliche und wahrhaftige Gesichte) „die gemeinen Thorheiten" der Zeit, auch die kirchlichen gegeißelt und bekämpft (vgl. die Litteraturgeschichten).

Männer dieser Art hat Spener im Auge, wenn er wiederholt erklärt, daß die „Politici" die Schäden der Kirche oft besser erkennen, als die Theologen. In ihren Fußstapfen wandelten die vertrauten Freunde und Zeitgenossen Speners Veit Ludwig von Seckendorff (1626—1692) und Ahasverus Fritsch (1629—1701), denen wir an anderer Stelle noch begegnen werden.

Ein Schulmann, der diesen Rechtsgelehrten an die Stelle zu stellen ist, ist der schon genannte Siegmund Evenius.[1]) Die Frucht seiner Beobachtungen, die Summe seiner Vorschläge, sein kirchenreformerisches Testament gleichsam hat er hinterlassen in seinem „Spiegel des Verderbens", welcher in sechs Abschnitten — 1. Von der Ruch- und Gottlosigkeit der Alten. 2. Von Gottlosigkeit der Jugend. 3. Von nachlässiger Aufsicht des Hausstandes. 4. Von Nachlässigkeit der praeceptores. 5. Von Nachlässigkeit der Prediger. 6. Von der bösen Obrigkeit — ein ungemein anschauliches und lehrreiches Bild von den Kirchen- und Erziehungsgebrechen seiner Zeit giebt. Die Mängel des Schulwesens gipfeln nach Evenius darin, daß man mit einer mechanischen Aneignung des Katechismus sich begnügt. Die Eltern sind an diese Dürftigkeit des Religionsunterrichts so sehr gewöhnt, daß sie es gar nicht wollen, wenn man den Kindern die Bibel in die Hand giebt und sie mit dem wichtigsten Inhalt derselben vertraut macht, denn „das gehöre nicht für die Jugend, sondern für Prediger und hohe Doktores!" Die Prediger lassen es mangeln an Hausbesuchen, an seelsorgerlicher Beratung der Eltern, wie die häusliche Erbauung einzurichten sei

[1]) Geb. ca. 1585; 1613 Rektor in Halle; 1623—1631 in Magdeburg; 1631—1634 in Riga; 1634—1639 Schulrat in Weimar. — Nach seinem Tode (1640) kam von ihm heraus „Speculum infimae corruptionis, d. i. Spiegel des innersten Verderbens; darin bei 3000 Defekte unsers Christentums angeführt werden." Neue Aufl. 1676 und 1691. — Eckstein, Beitrr. zur Geschichte der Halle'schen Schulen I (Programm der lateinischen Hauptschule zu Halle) 1850. — Cons. 3, 69.

und dergl. Das ganze Buch ist eine kräftige Reaktion gegen kirchlichen Formalismus und Mechanismus, dem Geist und Leben eingeimpft werden soll. Andreä rühmt Evenius als einen Mann, der in trefflicher Weise das scholastische Unwesen aufgedeckt habe, und behauptet von ihm, er sei gestorben aus Kummer darüber, daß er keine Frucht seiner Bemühungen gesehen habe.

Aus dem vielstimmigen Chor der Theologen, welche in praktischem Sinne gegen die kirchlichen Zustände reagierten, lassen wir als ersten einen „Theologen" zu Worte kommen, der seinen eigentlichen Namen uns vermutlich verborgen hat; er nennt sich Rupert Melden. Ohne Angabe des Orts und Jahres, doch vermutlich in den zwanziger Jahren, erschien von ihm eine „Paraenesis votiva pro pace ecclesiae."[1]) „O großer Gott", seufzt er, „wie groß ist die Zahl derjenigen, die Theologen scheinen wollen, ohne es zu sein... wie groß ist die Zahl derjenigen, welche ihr Lebenlang nur mit der Theorie, mit der Praxis sich niemals ernstlich abgeben, welche über die Glaubensartikel beständig streiten, der Liebe aber gänzlich vergessen." Melden wirft den Theologen seiner Zeit Ehrsucht, Habsucht und Streitsucht vor; als Gegenmittel empfiehlt er Genügsamkeit und Friedensliebe. Zwar nicht alles Streiten will er verbannen, aber den Streit doch nur zulassen um Fragen, die für das Seelenheil „notwendig" sind. Melden (hierin an Calixt erinnernd und wiederum ein Vorläufer Speners) sucht auch bestimmte Kriterien dafür zu gewinnen, was dieses Notwendige sei, was ihm freilich nur sehr unvollkommen gelingt. Eine gewisse Stelle seiner Schrift hat — wie Lücke glaubhaft nachgewiesen — die Grundlage abgegeben für den Wahlspruch: „In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in omnibus caritas." Spener (der sogar für den Urheber dieses Spruches gehalten worden ist) verwertet ihn mehrfach beifällig (merkwürdigerweise immer in der Form In necessariis veritas, statt unitas, Fht. d. Gl. 122. Aufr. Üb. 48. Cons. 3, 794); er hat ihn in einem Stammbuch gefunden, seine eigentliche Herkunft nicht gekannt.

Eine ganze Gruppe von Wittenberger Theologen aus dem ersten Drittel des 17. Jahrhunderts zeichnet sich durch ein gewisses

[1]) Abgedruckt bei Lücke, das Alter, der Verfasser, die ursprüngliche Form und der wahre Sinn des kirchlichen Friedensspruches: In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in omnibus caritas. 1850. Vgl. Stud. und Krit. 1851. S. 905 ff.

Verständnis für praktisches Christentum, Volkstümlichkeit der Predigt, verhältnismäßige Milde und gelegentliche Weitherzigkeit des dogmatischen Urteils vor den blinden Eiferern der späteren Wittenberger Generation vorteilhaft aus (vgl. Tholuck, der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs 1852). Selbst bei Polykarp Leyser (1552—1610) und dessen gleichnamigem Sohn (1586—1633) fehlen diese wohlthuenden Züge nicht ganz, wiewohl der erstere (vgl. S. 41) in der antikalvinischen Polemik Maßloses leistete. Paul Röber (1587—1640) ließ disputieren „de vitae Evangelicorum emendatione summe necessaria“ (Freud. Gewissensfr. 24) und Reden drucken „de impedimentis pietatis.“ Wolfgang Franz (1564—1628) hat in seiner „προσφωνησις seria ad quosdam imperitiores verbi ministros“ ein entschiedenes Zeugnis gegen totes Christentum, abergläubisches Sich-Verlassen auf Absolution und Abendmahl u. dgl. abgelegt. Vermutlich hauptsächlich auf sein Betreiben — er stand in freundschaftlicher Korrespondenz mit Arnd — kam 1620 ein Gutachten der Wittenberger Fakultät über Arnd zustande, in welchem dessen „Intent“ hoch gelobt wird, „daß er die Leute von Sünden so treulich abmahnt und zu einem bessern Leben aufmuntert, welches dieser alten und kalten Welt gar hoch von nöten, sintemal der Glaube ohne Werke tot ist, und beides, nämlich wahrer Glaube und heiliger Wandel von allen Christen ganz ernstlich in Gottes Wort gefordert wird.“

Am wichtigsten aus der Reihe jener älteren Wittenberger ist jedoch für uns Balthasar Meisner.[1]) An polemischem Eifer gegen den Kalvinismus (vgl. S. 42) läßt er es zwar nicht fehlen; ja dieser Eifer treibt ihn soweit, daß er ausdrücklich im Gegensatz zu calvinischer Rigurosität Tanzen, Spielen und Wirtshausgehen als adiaphora in Schutz nimmt, hierin also keineswegs ein Vorläufer des Pietismus. Im Übrigen aber glaubt er von sich sagen zu dürfen: „Ich habe ein Volksprediger sein wollen und daher alles auf Erweckung der Frömmigkeit und der guten Werke hinleiten,

[1]) Geb. zu Dresden 1587; seit 1613 Prof. in Wittenberg; gest. 1626. — De vero christiano 1624. Consilium theologicum de defectibus tollendis, 1641 ohne Nennung des Verf. von Christian Groß, Generalsuperintendent in Pommern, herausgegeben, 1679 unter dem Titel: Beati Meisneri pia desideria paulo ante beatum obitum ab ipso manifestata et delineata ac simul consilia theologica de quibusdam defectibus in et ab ecclesia Evangelicorum tollendis. — Hansen, Rettung der reinen Lehre Lutheri, Meisneri und Speneri (1679). — Bed. 2, 487. L. Bed. 3, 349. Cons. 1, 400. Pia des. 17.

welche leider bei so vielen darniederliegen und eines beständigen Antriebes bedürfen." Er empfindet es wie Joh. Gerhard schmerzlich, daß das Trachten nach Frömmigkeit als Weigelianismus verschrieen wird, und daß man umgekehrt den Weigelianismus kaum bekämpfen könne, ohne in den Verdacht der Unfrömmigkeit zu geraten. Gelegentlich spricht er einer mystischen Vereinigung der Gläubigen mit Christo das Wort (vgl. Ritschl, Rechtf. und Vers. 1, 209). Gegen Ende seines Lebens hielt Meisner Vorlesungen über verschiedene Mängel des Kirchenwesens und deren Abstellung. — Eine Aufzählung der Hauptpunkte, welche er zur Sprache bringt, wird Geist und Tendenz des Ganzen erkennen lassen: I. Mängel bezw. Desiderien des geistlichen Amtes. 1. Eine korrekte lateinische Bibelübersetzung. 3. Eine Auslegung der ganzen Bibel aus den Kirchenvätern. 5. Ein kurzes Traktätlein, was ein jeder Christ zu seiner Seligkeit zu wissen nötig habe. 18. Ein zu großes Gewicht legen auf quaestiones secundariae und articuli non fundamentales. II. Praktische Mängel bezw. Desiderien. 1. Das unfromme Leben der meisten Geistlichen. 4. Der Mangel an Zusammenkünften der Geistlichen. 5. Der Mangel einer kirchlichen Disziplinarbehörde. 6. Solenne Fasten bei außerordentlichen Gelegenheiten. 7. Mangel an Mission unter Juden, Türken und Heiden. 8. Man bemüht sich nicht genug, die Unsittlichkeit des Volks zu bekämpfen. III. Mängel des obrigkeitlichen Standes. 1. Zu große Bedrückung der Unterthanen. 2. Zuviel Luxus. 5. Das Unheil der Monopole. 8. Der Mangel an Zuchthäusern. 10. Zu kostspielige Hochzeiten. — Nicht zu verkennen ist in dieser Aufstellung die richtige Beobachtung mancher vorhandener Mängel und der gute Wille, etwas zu thun. Nicht zu leugnen ist aber auch, daß die Schäden zu sehr auf der Oberfläche gesucht werden, und darum auch die vorgeschlagenen Heilmittel nicht recht in die Tiefe dringen. Dem Geist der Zeit entsprechend wird von äußeren Maßregeln und Einrichtungen immer noch zuviel erwartet, und die Wichtigkeit des subjektiven Faktors noch nicht genügend erkannt.

Den Männern der älteren Wittenberger Schule kann der Tübinger Matthias Hafenreffer (geb. zu Kloster Lorch 1561; 1592—1619 Professor in Tübingen) an die Seite gesetzt werden, der Lehrer und väterliche Freund Valentin Andreäs. Von tadelloser, ja ängstlicher Orthodoxie, sucht er doch in der Polemik sich zu beschränken und die Bitterkeit des ordinären Luthertums zu

vermeiden. In seinen Loci theologici (1600), welche fast bis an das Ende des Jahrhunderts das dogmatische Lehrbuch in Tübingen blieben, berücksichtigt er nach Kräften die praxis christiana. Er läßt es auch an ernsten Worten wider die akademischen Unsitten nicht fehlen.

In noch höherem Maße als Wittenberg weist die Universität Rostock in den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts, wie auch später wieder, Männer auf, die in gewisser Weise als Vorläufer Speners betrachtet werden können, während gerade diese beiden Universitäten am Ende des Jahrhunderts im Kampf wider den Pietismus wetteiferten (vgl. Krabbe, die Universität Rostock im 15. und 16. Jh. 1854. S. 632 ff.). Schon der noch dem vorigen Jahrhundert angehörige David Chyträus (1530—1600; vgl. Pressel, D. Ch. 1862. Krabbe, D. Ch. 1870), der Freund Melanchthons, ein Mitverfasser der Konkordienformel, klagt über den Rückfall der Theologie in eine neue Sophisterei, redet „de studio Theologiae non rixis disputationum sed exercitiis pietatis potius colendo" und verlangt von Herzen, „ut pie credendo et sancte vivendo et Deum et proximum diligendo potius, quam subtiliter et argute disputando, nos Christianos et theologos esse ostendamus." (Pia des. 25 f. 144.) In seinen Bahnen wandelt Johann Affelmann (1588—1624), der kein Bedenken trägt, diejenigen für verfluchte Leute zu halten, welche alle rechtschaffene Übung der wahren Gottseligkeit und des inwendigen Menschen hintansetzen und die Theologie oder das Vornehmste darin aufs Disputieren setzen und also Gott nur die Zunge, dem Teufel aber die Seele ergeben" (Pia des. 21 ff.).

Denselben praktischen Ernst, verbunden mit einer gewissen dogmatischen Unbefangenheit, zeigen die beiden Tarnov, Paul Tarnov, der Oheim (1562—1633), und Johann Tarnov, der Neffe (1586—1629). Der erstere hält im Jahr 1624 eine Dissertation „de novo evangelio", worin er dieses „neue Evangelium", die Ursache aller Schäden der Christenheit, definiert als die falsche Einbildung derjenigen, welche bei einem sogenannten lautern, in der That aber Heuchel-, Maul- und Wahnchristentum selig zu werden glauben. Spener beruft sich verschiedentlich auf diese Kundgebung, die seines Erachtens würdig wäre, stets in allen Händen zu sein, „zum Zeugnis, daß seine (Speners) Lehre nicht neu sei" (Bed. 3, 19. 361. L. Bed. 1, 575. Pia des. 46. Sendschr. von

1677 S. 29.) Auch ist der „treffliche" Paul Tarnov für ihn ein Zeuge, daß die Schlüsselgewalt nicht einem einzelnen Stand, sondern der ganzen Kirche gehöre. Johann Tarnov erregte dadurch Aufsehen und Anstoß, daß er sich in seinen exercitationes biblicae gestattete, von der Auslegung Luthers und älterer Kirchenlehrer mehrfach abzuweichen. Der Oheim nimmt in einem interessanten Brief die exegetische Selbständigkeit seines Neffen in Schutz. Beide Tarnov sind überhaupt bemüht, dem Schriftstudium aus den Grundsprachen aufzuhelfen. Die Zeit dieser Tarnov war es, in welcher die Rostocker Fakultät eines Rathmann (vgl. S. 63) sich anzunehmen wagte.

Dieser ältesten Generation von Vorkämpfern des praktischen Christentums im 17. Jahrhundert, deren Blütezeit etwa in die zwanziger Jahre fällt, und die in den Namen Melden, Meisner und Tarnov gipfelt, reiht sich eine weitere Gruppe an, deren Wirksamkeit in die dreißiger bis fünfziger Jahre fällt, Andreä, Meyfart, Mengering und Glassius. Nicht nur der bedeutendste dieser Gruppe, sondern der vor dem Pietismus praktisch reagierenden Theologen überhaupt ist Johann Valentin Andreä[1]). Von ihm sagt Spener wiederholt, wenn er einen von den Toten zurückrufen

[1]) Geb. 1586 zu Herrenberg (Württemberg); 1614 Diakon in Vaihingen; 1620 Dekan in Calw; 1638 Hofprediger und Konsistorialrat in Stuttgart; 1650 Abt zu Bebenhausen; 1654 Abt zu Adelberg; gest. 1654. — Von seinen zahlreichen Schriften seien genannt Descriptio civis veri christiani 1612 (deutsch von Oehler 1878); Menippus (100 Dialoge, in welchen die Sünden der verschiedenen Stände gegeißelt werden) 1617; Veri christianismi libertas 1618; Res publica christianopolitana 1619 (deutsch von Grüneisen 1836); Christianae societatis idea 1620; Christiani amoris dextera prorecta 1620; Verae unionis in Christo Jesu specimen 1628, Apap proditus 1631; Theophilus 1649 (deutsch von Oehler 1878); Vox libera 1649 (deutsch unter dem Titel „Freie Feder" 1678); Ungedruckte Schreiben in Mosers Patriot. Archiv VI. — Selbstbiographie (1642), herausgeg. von Rheinwald 1849 (deutsch von Seybold bereits 1799); Biographieen von Hoßbach 1819, Steinmeyer 1875, Glöckler 1886, Wurm 1887, Landenberg 1887. Hartmann, J. V. Andreä, Leben und Auswahl seiner Schriften in Klaibers Ev. Volksbibliothek II. 1863. Pabst, J. V. Andreäs entlarvter Apap 1827. Hüllemann, J. V. A. als Pädagog 1. 1884. Chamloth, J. V. A., eine Pastoraltheologie in Versen 1890. Prutz in „Deutsches Museum" 1852. Schweizer in den Theol. Jahrbb. 1852. Kübel in „Halte, was du hast" 1885. Gußmann in der „Ztschr. f. k. Wiss. und k. Leben 1886. Baur in Gelzers Monatsbl. XIV. — Bed. 4, 273. Cons. 3, 731. Spener hat eine Vorrede zu einer Ausgabe der Christianopolis geplant (Ad Rech. 1, 457).

könnte, so wäre es Andreä, denn keiner habe die Schäden der Zeit so tief erkannt als er: und doch war die Geistesanlage Andreäs von derjenigen Speners sehr verschieden. — Andreä ist ein Mann von großer Vielseitigkeit der Interessen, von klarem Verstand, scharfem Witz, reichem Gefühl und lebhafter Phantasie, rührig, organisatorisch und agitatorisch beanlagt, in seinen Stimmungen wechselnd, bald zu pessimistisch, bald zu optimistisch, manchmal wunderlich, auch nicht ohne kleine Schwächen des Charakters. Im Zentrum seines Denkens und Handelns aber steht Christus. In einer Zeit konfessioneller Verengung und Verkümmerung vertritt er gewissermaßen den christlichen Universalismus; er will die religio christiana zu einem Sauerteig machen, der das gesamte kirchliche, geistige, sittliche und soziale Leben durchdringen soll. Er klagt nicht nur über die Mängel des Schulwesens und der Jugenderziehung, über die religiöse Unwissenheit des Volkes, über das „umgekehrte Papsttum", den „Apap", d. h. die verderbliche Einmischung der weltlichen Herren in die Kirchenangelegenheiten, über die Mängel der Kirchen- und Sittenzucht, über die scholastischen Verirrungen und Streitigkeiten der Theologen, die selbst einen so heiligen Mann wie Arnd verketzert und damit schwere Gerichte Gottes heraufbeschworen hätten; er zeichnet nicht nur in seinen Schriften Idealbilder des christlichen Staats und der christlichen Gesellschaft; er bringt nicht nur Ratschläge und Vorschläge; sondern — und eben dadurch zeichnet er sich vor vielen Gesinnungsgenossen aus — er legt vor allen Dingen selbst Hand an, um in seinem Wirkungskreise etwas seinen Ideeen und Idealen Entsprechendes zu schaffen. Mitten unter den Stürmen des Krieges, dessen Schrecken er in seinem eigenen Hause erfuhr, gründet er eine gegenseitige Unterstützungsgenossenschaft, er ruft Stiftungen in's Leben zur Beförderung der Kindererziehung, zur Unterstützung armer Studierender, zur Ermunterung der Handwerker, zur Pflege der Armen, Kranken und Blödsinnigen, er bemüht sich um die sittliche und materielle Hebung des geistlichen Standes, er erwirkt in Stuttgart unter großen Schwierigkeiten Sittenmandate und dergl. Nach außen sucht er mit Gleichdenkenden und Gleichstrebenden — oder solchen, die er dafür ansah — Fühlung zu gewinnen, Freundschaften zu schließen, ja einen förmlichen Bund zu gründen. An Enttäuschungen, Anfeindungen und Verketzerungen konnte es einen solchen Mann in solcher Zeit nicht fehlen: umsomehr als er, von Arnd zu schweigen,

zu verdächtigen Leuten, wie Calixt, Duräus, Grotius, eine bei aller zeitgemäßen Vorsicht doch unverkennbar wohlwollende Stellung einnahm.

Ein lauter Wächterruf an die schlummernde Christenheit ging aus von Johann Matthäus Meyfart (Mayfart).[1]) Dieser hatte zuerst in Coburg eine Anzahl eschatologisch-asketischer Traktate, in denen auch die Bernhardinische Mystik anklingt, und eine ihm sehr verübelte Dissertation „de disciplina ecclesiastica" herausgegeben. Seine akademische Laufbahn in Erfurt eröffnete er (1634) mit einem „Bildnis eines wahren Studenten der heiligen Schrift." Das Jahr 1636 brachte drei bemerkenswerte Schriften von ihm. 1. Die „Christliche Erinnerung, wie das abscheuliche Laster der Hexerei mit Ernst auszurotten, aber in Verfolgung desselben auf Kanzeln und in Gerichtssälen sehr bescheidentlich zu handeln sei" hat im Anschluß an die kurz vorher (1631) anonym erschienene „Cautio criminalis seu de processibus contra sagas" des Jesuiten Friedrich von Spee, und vielleicht durch dieselbe angeregt, eine (wie der Titel vermuten läßt) nur sehr bescheidene und vorsichtige Einsprache gegen den üblichen Modus der Hexenprozesse erhoben; gleichwohl hätte die Schrift beinahe keinen Drucker gefunden, sie ging aber im Übrigen unangefochten und unbeachtet vorüber. 2. Weit mehr Aufsehen und eine sehr bezeichnende Entrüstung erregte Meyfarts Hauptschrift „Christliche Erinnerung von den aus den evangelischen hohen Schulen in Deutschland an manchem Ort entwichenen Ordnungen und ehrbaren Sitten und bei diesen elenden Zeiten eingeschlichenen Barbareien."[2]) Nicht ohne übertreibendes Pathos und eine unbillige Verallgemeinerung des Urteils werden hier die schweren Schäden akademischen Lebens und Treibens nach der Natur gezeichnet. Es werden Vorschläge zur Abhilfe gemacht, unter anderem der (hier zum erstenmal auftauchende) Vorschlag, neben

[1]) Geb. 1590 in Gothaischen: seit 1616 Professor, nachmals (1623) Direktor am Gymnasium in Coburg; 1633—1642 Pastor und Professor an der neugegründeten Universität in Erfurt. — Schriften (außer den im Text genannten): Tuba novissima 1626 (hier das Lied „Jerusalem, du hochgebaute Stadt"); von dem himmlischen Jerusalem 1627; das höllische Sodoma 1629; das jüngste Gericht 1632. — Allg. Gottesg. I, 383 ff. Cons. 3, 140.

[2]) Es ist mir nicht klar geworden, ob der z. B. von Henke angeführte Titel „von Erbauung und Fortsetzung der akademischen Disziplin auf den evangelischen hohen Schulen in Deutschland" einen Nebentitel oder einen besondern Abschnitt dieser „Christlichen Erinnerung" bezeichnet; wahrscheinlich ersteres.

den Universitäten Predigerseminare zu errichten, in welchen „die studierende Jugend von der Priesterschaft unterrichtet, in Künsten, Sprachen, Biblien wohlgeübt und bald in einen Anfang zu heiligem Leben, zu einem unerschrockenen Gemüt wider Armut, Schmach, Verfolgung, Gefahr und den Tod gewöhnt werden." Die ganze Gelehrtenzunft machte sich gegen Meyfart auf. Die kursächsischen Theologen unter Leitung Hoë von Hoheneggs, der die Schrift verbieten und konfiszieren ließ, beabsichtigten eine öffentliche Gegenschrift herauszugeben. Selbst ein Johann Gerhard erblickte in Meyfarts Auslassungen nur den Ausfluß eines melancholischen Affekts, wo nicht einer gewissen Verstandesverwirrung. Calixt stellt in einem von Herzog August geforderten Gutachten die Berechtigung der Vorwürfe und die Wahrheit der Schilderungen an sich nicht in Abrede, vermag aber nicht einzusehen, was es nützen soll, die Ehre der evangelischen Lehranstalten vor den Papisten in dieser Weise zu prostituieren, da ja nicht das evangelische Volk und diejenigen, welche die Besserung nötig haben, sondern nur die Gegner dergleichen mit Eifer läsen. Nur wenige Zeitgenossen, wie Andreä, Saubert und Joh. Schmidt, sind einsichtig und aufrichtig genug, in Meyfart einen Märtyrer der Wahrheit zu erblicken. Dreißig Jahre später wurden Klagen, wie sie Meyfart geführt hatte, als etwas Selbstverständliches und Unwidersprechliches allenthalben hingenommen. Es war nicht gut möglich, von dem Verderben der Akademieen zu reden, ohne damit zusammenhängende und allgemeinere kirchliche Mißstände zur Sprache zu bringen. Meyfart thut dies, indem er seiner Schrift von Erbauung und Fortsetzung der akademischen Disziplin ein 12. Kapitel hinzufügt unter dem Titel: „Noch eine wichtige und weit notwendigere Erinnerung an alle evangelischen Kirchen in Deutschland, welchergestalt gute Zucht und heilsame Ordnung in der evangelischen Kirche Deutschlands, wo sie durch Gottes Gnade noch vorhanden, erhalten, und wo sie bei den bösen Zeiten gefallen, wieder aufgerichtet werden müsse." Hier bespricht Meyfart 40 Hauptgebrechen der Kirche. Er beklagt sich unter anderm über die Unwissenheit und Faulheit der Prediger, über die Unregelmäßigkeiten, welche bei der Prüfung und Anstellung derselben vorkommen, über die Ausschließung der Gemeinden von ihren kirchlichen Rechten, über Mangel an Werken der Barmherzigkeit, endlich darüber, daß man Melanchthon nicht allein tadle, sondern in die tiefste Hölle verdamme, die stinkenden Pfützen der

Scholastiker wieder geöffnet habe und den Wert der Schulstreitigkeiten übertreibe. 3. Der Beilegung dieser innerkirchlichen Lehrstreitigkeiten widmet er eine „Dissertatio academica de concilianda pace inter ecclesias per Germaniam evangelicas." — Spener erkennt in Meyfart einen Vorläufer, den er hoch achtet, wenn er auch seine Bekämpfung der Academici als eine zu scharfe und unbedingte mißbilligt. Er führt in der Allg. Gottesgelehrtheit die 80 Arten verkehrter Prediger an, welche nach Meyfart von zuchtlosen Akademieen ausgehen.

Neben Meyfart verdient genannt zu werden dessen Kollege und Nachfolger im Kirchenamt Bartholomäus Elsner (geb. 1596 in Erfurt), Mitarbeiter am Weimarischen Bibelwerk. Er hat Meyfart in seinen Bemühungen um strengere Kirchen- und Sittenzucht unterstützt. Spener bezeugt, wie er mit großem Ernst darauf gedrungen habe, daß die Prediger in Katechismusübung und Privatunterweisung mehr Wachsamkeit und Treue erweisen sollten.

Ein Gewissensprediger in noch ausschließlicherem und eindringlicherem Sinn als Meyfart, der „gewissenhafte", wie ihn Spener nennt, ist Arnold Mengering.[1]) Seine zahlreichen asketischen Schriften, die einen großen Schatz von Moral- und Pastoralweisheit enthalten, drehen sich alle um Gewissensweckung und Gewissensberatung, um ernste Buße und Bekehrung, um Vertiefung und Belebung des individuellen Christentums, zum Teil unter spezifischer Berücksichtigung der Zeitumstände. Strenge Gewissensfragen stellt er namentlich an die Geistlichen hinsichtlich ihrer praktischen Amtsthätigkeit. Die Gemeinden sollen ein Herz zu ihrem Pfarrer haben: darum soll man auch ihnen nicht Prediger wider ihren Willen aufdrängen. Der von Tag zu Tag wachsende verderbliche Einfluß des obrigkeitlichen Standes in der Kirche legt ihm den Gedanken nahe, „vom politischen Antichrist, der in der evangelischen Kirche sitzt" zu schreiben.

[1]) Geb. 1596 in Halle; nach verschiedenen Kirchenämtern, unter anderem als Hofprediger in Dresden (Gleich, Annales eccles. III), als Superintendent in Halle gestorben 1646. — Kriegsbeliol oder Soldatenteufel 1631; Prophetischer Buß-, Andacht- und Trostspiegel 1633; Suscitabulum conscientiae 1638; Disputatio de impedimentis conversionis et salutis humanae 1638; Scrutinium conscientiae catecheticum 1643; Eidbüchlein 1644; Informatorium conscientiae 1645; Refectorium conscientiae 1647. — L. Bed. 2, 106.

Wie es scheint unabhängig von Mengering behandelt auch Michael von Lanckisch, Pfarrer in Großschönau bei Zittau, das Christentum unter dem Gesichtspunkt des Gewissens. Er thut dieses in einem 1659 zu Dresden erschienenen umfangreichen Andachtsbuch „Querela et medela conscientiae vulneratae, Kummer und Kur eines verwundeten Gewissens." Der Hauptaccent liegt in diesem Buche auf der Beobachtung und Besprechung des persönlichen Erlebens des Christentums in Buße, Glaube und Heiligung; die Kirchenlehre bleibt unbeanstandet, kommt aber nur in Betracht nach ihrer Bedeutung und Verwertung für das Einzelgewissen. Die Kirchenväter und der heilige Bernhard werden fleißig zitiert, und letzterem verdankt das Buch einen leisen Anflug mystischer Kontemplation. In der Form ist merkwürdig die beständige Vergleichung der Gewissenskur mit der Leibeskur. Die Medizin giebt den Einteilungsgrund für das Ganze (Pathologie, Therapeutik und Diätetik des Gewissens). Die Durchführung des Vergleichs im Einzelnen ist oft geschickt und ansprechend, oft gesucht und geschmacklos und versteigt sich bis zu geistlichen Pflastern, Brech- und Abführmitteln. Ich mache auf dieses eigenartige Buch ausführlicher aufmerksam, weil ich es nirgends erwähnt gefunden habe.

Salomon Glassius (Glaß,[1]) ein Mitarbeiter Ernst des Frommen, hat sich zunächst verdient gemacht durch exegetische Arbeiten, namentlich durch die von Spener oft als Autorität zitierte Philologia sacra (1623. 5. Aufl. 1684). Im Jahr 1644 (1642?) gab er heraus einen „Kurzen Begriff der christlichen Lehre, aus dem Catechismo Lutheri gezogen" mit erbaulicher Abzweckung und einem Appendix von „kurzen Fragen und Antworten für diejenigen, so weder die Worte des Katechismus, noch auch den obgesagten kurzen Begriff der christlichen Lehre wegen Alters oder schwachen Gedächtnisses oder geringen Verstandes fassen und lernen können" (abgedruckt bei Bodemann, katechetische Denkmale der ev. luth. Kirche 1861). Als theologus biblicus et practicus beklagt er, besonders in Briefen, die Auswüchse und Übergriffe einer scholastischen Theologie, die über ihren Kompendien und über der leidenschaftlichen und gehässigen Erörterung ihrer Schulfragen „das eine Notwendige"

[1]) Geb. in Sondershausen 1593; nach verschiedenen geistlichen und akademischen Stellungen 1640—1656 Generalsuperintendent in Gotha. — Infamia christianismi; Baum des Lebens 1625; Christl. Haus- und Kirchenbüchlein (1661). — Cons. 3, 221.

vernachlässigt. Vera non ficta fides salvat. Glassius bekennt sich als Freund Arnds, urteilt günstig über Hohburgs bellum germanicum und sucht — ohne der Orthodoxie zu nahe treten zu wollen — in einem „bescheidenen, unvorgreiflichen und gründlichen Bedenken“ (gedruckt 1662 ohne den Namen des Verfassers) auch über Calixt ein unparteiisches und mildes Urteil zu fällen. Als Weigelianer verdächtigt muß er sich mit Gerhards (oben S. 55 zitiertem) Ausspruch trösten.

Christoph Scheibler (geb. 1565 im Waldeck'schen, gest. 1653 als Superintendent und Gymnasiarch in Dortmund) hat unter dem Titel „Theologia practica“ Predigten hinterlassen (gedruckt 1664), in welchen er übergeht, „was bei solchen Glaubenssachen zur Praxis undienlich“, hingegen hervorhebt, was zur Lehre, Besserung, Ermahnung, Trost und solcherlei Übung wahrzunehmen (vgl. Achelis in den Stud. und Krit. 1892. S. 18—23).

Ein Bindeglied zwischen der eben besprochenen mittleren Reihe aufs Praktische drängender Theologen, den Zeitgenossen Andreäs, und einer dritten Reihe, welche von den fünfziger bis in den Anfang der siebziger Jahre thätig ist, bilden die beiden Johann Quistorp, Vater und Sohn, in Rostock. In ihnen setzt sich die Richtung der Tarnove fort. Quistorp der ältere (1584—1648), wie entschieden auch sonst im Bekenntnis, ist doch bestrebt, gegen Dissentierende der Liebe Raum zu geben. Er steht in freundlichem Verhältnis zu Calixt, wie denn auch ein Rostocker Gutachten vom Jahre 1648 über den Königsberger Johann Latermann, den Anhänger Calixts, sehr milde ausfiel. Ein Werk beider Quistorpe, welches der Sohn (1624—1670) herausgab, sind die „Pia desideria“, wie die Vorrede zu einer späteren Ausgabe derselben sagt, „von den Pharisäern ihrer Zeit als ein weigelianisch Werk unter die Bank geworfen“, von Spener hochgeschätzt.[1]) Sie dringen auf praktischere Einrichtung der Predigten, Beförderung der Katechisation und Konfirmation, strengere Kirchenzucht und Sonntagsheiligung, Abschaffung des Beichtpfennigs, Beseitigung des papistischen Instrumental- und Figuralgesanges u. dgl. Hinter dem gleichnamigen Werk Speners stehen sie zurück, weil sie die vorhandenen Schäden

[1]) Zuerst 1659 als Anhang einer „Epistola ad sacros antistetes ecclesiarum Ovatus Meklenburgensis“: 1663 lateinisch, 1665 deutsch unter dem Titel „Pia desideria“. — Krabbe, Heinrich Müller und seine Zeit. S. 178 ff. — Cons. 3, 26.

weniger gründlich erkennen und weit weniger tiefgehende und eingreifende Vorschläge machen.

Die letzte Reihe praktisch reagierender Theologen — unmittelbare Vorgänger und ältere Zeitgenossen Speners — leiten wir wiederum ein mit einem Rostocker Prediger und Dozenten, mit Theophil Großgebauer.[1]) Er starb, kaum vierunddreißig Jahre alt, nachdem er kurz vorher seine prophetische „Wächterstimme" hatte ertönen lassen. Dieses Werk war von der theologischen Fakultät zu Rostock bevorwortet und empfohlen worden; es wurde auch von derselben nach Großgebauers Tod gegen Angriffe, die nicht ausblieben, in Schutz genommen. Großgebauer seufzt darüber, daß das Interesse an der Erhaltung der reinen Lehre und die um dieselbe geführten Streitigkeiten das Bewußtsein von den sonstigen Amts- und Hirtenpflichten der Geistlichen zurückgedrängt haben, daß die zukünftigen Geistlichen nur auf Kontroversen eingeschult werden, ihr inneres geistliches Leben aber vernachlässigt wird. Er klagt über das Unwesen der Leichenpredigten, in denen das Ansehen der Person herrscht und alle Leute selig gepriesen werden. Ganz besonders aber klagt er über die Mängel des kirchlichen Verfassungs-, Beicht- und Disziplinarwesens, zumal die unheilvolle Verquickung des Beicht- und Disziplinarwesens. Synoden von gottseligen Männern, auch aus dem Laienstande, sollten berufen, das geistliche Priestertum mehr eingeschärft und geübt werden. — Spener bekennt, aus Großgebauers Wächterstimme mehr gelernt zu haben, als sonst aus dicken Bänden. Er hat das Buch kurz nach seinem Erscheinen als Student in Tübingen gelesen, und es hat ihm in verschiedenen Stücken die Augen geöffnet. Noch 1674 machte er einem Freunde den Vorschlag, die Wächterstimme in Briefen miteinander durchzugehen. Er findet die Vorschläge Großgebauers alle wohlgemeint, meist praktisch und trefflich. Das Buch sollte seines Erachtens in den Händen aller Pastoren und Magistrate sein. Ohne Zweifel ist die Wächterstimme eine derjenigen Schriften, welche Spener bei Abfassung seiner Pia desideria haupt-

[1]) Geb. zu Ilmenau in Thüringen 1626 oder 1627; 1650 in die philosophische Fakultät in Rostock aufgenommen; gest. 1661. — Wächterstimme aus dem zerstörten Zion 1661 (neue Aufl. 1682; Auszüge bei Schmid, Piet. S. 9 ff.) Predigten über die Epistel an die Epheser, herausgeg. 1688 mit einer Vorrede Speners. — E. G. S. II, 196 ff. 203. Bed. 1, 164; 1a, 80. 194; 3, 554; 4, 531. 579. L. Bed. 3, 191. 194. 282. Cons. 3, 23 ff. 60. 77.

fächlich beeinflußt haben. Einen Vorbehalt muß Spener freilich machen, wenn er Großgebauer empfiehlt. Derselbe habe nämlich im Anhang zu seiner Wächterstimme über das heilige Abendmahl, über die Amtsgnade, über das Verhältnis der Taufe zur Wiedergeburt — er leugnet geradezu, daß die Wiedergeburt in der Taufe geschähe — Ideen entwickelt, hinsichtlich deren er von einer Hinneigung zum Kalvinismus nicht freigesprochen werden könne.

Am meisten Beachtung und litterarische Behandlung hat in neuerer Zeit (nächst Andreä) unter den Vorgängern Speners vermöge seiner schriftstellerischen Originalität und Vielseitigkeit Johann Balthasar Schupp (Schuppe, gewöhnlich latinisiert Schuppius)[1] gefunden. Ihm ist als einem „Vorläufer Speners" von A. Vial eine besondere Schrift gewidmet worden. Henke sagt von ihm, daß er unter den Vorläufern Speners zu den tiefblickendsten und wohlmeinendsten gehört. Vilmar behauptet, daß seine Schriften zu den besten des 17. Jahrhunderts gehören, wenn sie nicht wirklich die besten sind. Merkwürdigerweise wird aber gerade dieser Mann von Spener nie und nirgends genannt; wie ich vermute, weil seine satirische Art Spener abgestoßen hat, dem eine satirisch-sarkastische Behandlung ernster Gegenstände stets zuwider war. — „Wäre ich nicht ein Narr, wider die Quäker zu predigen, unterdeß ich viel hundert Huren vor mir sehe." „Der Teufel fürchtet sich nicht vor den Syllogismen." „Bonus catecheticus est bonus theologus." — Diese Aussprüche charakterisieren den Mann, der sich nicht berufen fühlt, die reine Lehre zu „excultieren", dem die Theologie vor allen Dingen Erfahrungssache ist, und der deshalb immer beflissen ist, ins reale Leben hineinzugreifen und auf dieses zu wirken. Die eingebildete theologische Schulweisheit, die Pedanterie des Universitätswesens, die Mißstände bei der Berufung der Pfarrer,

[1] Geb. 1610 zu Gießen; 1631 Magister in Rostock; 1635—1645 Professor der Geschichte und Beredtsamkeit in Marburg; 1646—1649 Hofprediger des Landgrafen Johann von Hessen in Braubach; 1649—1661 Pastor in Hamburg. — Seine deutschen Schriften, etwa dreißig, erschienen gesammelt Hanau 1663 und öfter. — Vial, J. B. Sch., ein Vorläufer Speners 1857. Hölting, J. B. Sch. (Progr. d. Realschule in Kassel) 1860. 1861. Oelze, B. Sch. Ein Beitrag zur Gesch. des christl. Lebens in der ersten Hälfte des 17. Jahrh. (1862). Bloch (Programm der Königl. Realschule in Berlin) 1863. Henke, Zeitschr. für hist. Theologie 1866. Bischoff, J. B. Sch. (mit Porträt), Beilage zum Jahresb. des Nürnberg. Realgymn. pro 1888/89; hier vollständiges Verzeichnis der Litteratur über Schupp und Proben aus seinen Schriften.

die sittliche Fruchtlosigkeit der üblichen dogmatischen Kontroverspredigten, die Mängel des Schul- und Unterrichtswesens, die Vernachlässigung der deutschen Sprache, die tiefen sittlichen Schäden des Volkslebens, das alles deckt Schupp kühn und schonungslos auf. Dabei handhabt er meisterhaft, zum Entsetzen und trotz des Einspruchs seiner Hamburger Kollegen, auf der Kanzel wie in seinen Schriften einen drastisch-plastischen Sarkasmus, eine schneidende Satire; alles in allem ein Mann nicht der Schablone, sondern des wirklichen Lebens, ein mächtiger Volksredner und Sittenprediger.

Weniger tief angelegt als Großgebauer, weniger begabt und energisch als Schupp und doch nicht ohne Verdienst um die Beförderung praktischen Christentums ist der Nürnberger Johann Michael Dilherr.[1]) Spener steht in freundschaftlichen Beziehungen zu ihm und ist bemüht, gewisse angefochtene Stellen aus seinem „Weg zur Seligkeit" zu rechtfertigen. — Dilherr ist ein Freund und Förderer schöngeistiger Interessen, wie sie eben damals in Nürnberg sich geltend machten, wo 1644 der „Schäfer und Blumenorden" entstand. Seine litterarischen Verbindungen stimmten ihn wohl gelegentlich zu einer gewissen Konnivenz gegen den Rat und die Vornehmen und veranlaßten ihn, die Bestrebungen seines Kollegen Saubert um die Hebung der Kirchenzucht mehr zu hindern als zu fördern. Doch erwirkt er selbst 1649 ein Mandat zu Gunsten der „heiligen Sonntagsfeier", er legt in seiner „Propheten-schule" 1662 ein kräftiges Zeugnis ab gegen das Verderben der Hochschulen, er errichtet eine Art Kandidatenseminar in Nürnberg, er bemüht sich um Pflege des Kirchengesanges u. dgl. Postillen und Erbauungsbücher giebt er heraus, die manchmal schwächlich und geschmacklos und von etwas beschränkt mystisch-asketischer Färbung sind, immerhin ein lebendiges Christentum im Auge haben. Sonthoms „Güldenes Kleinod" (ein Buch, das, wie wir hören werden, auch Spener in seiner Jugend kennen und schätzen lernte) giebt er 1657 „in etlichen der Lehre halber verdächtigen Stellen geändert" heraus. Wie in dieser Herausgabe eines reformierten Erbauungsbuches, zeigt Dilherr auch in anderen Stücken eine gewisse konfessionelle Weitherzigkeit. Im synkretistischen Streit sucht er vorsichtig zu vermitteln.

Ein lebhafter, viel angefochtener Tadler und Bekämpfer des herrschenden kirchlichen und theologischen Formel- und Formenwesens

[1]) Geb. 1604 im Hennebergischen; 1642—1669 Pfarrer in Nürnberg. — Schwarzenberg, das Leben und Wirken J. M. D.s 1892. — Bed. 2, 301; 3, 320.

im Interesse eines gesunden kirchlichen Realismus, im Interesse frommen Sinnes und Lebens ist Joachim Betke.[1]) Das geistliche Elend des deutschen Volkes geht ihm tief zu Herzen, und er macht für dasselbe — hierin mit Hohburg verwandt — in allzu ausschließlicher Weise die fleischlichen Prediger verantwortlich, welche über der iustificatio die sanctificatio vergessen, von der Nachfolge Christi nicht reden, auf Übung des geistlichen Priestertums nicht dringen. Strenge Kirchenzucht will Betke, die Privatbeichte aber möchte er als ein geistloses, seeleneinschläferndes Institut abgeschafft wissen. Spener kann diesen „censor rigidissimus abominationum, quae apud nos reperiuntur“ von dem Verdacht einiger Heterodoxieen nicht freisprechen, muß aber gleichwohl bekennen, daß er das meiste in seinen Schriften hoch und wert hält, wenn er auch für gewöhnlich sich nicht auf ihn beruft, um keinen Anstoß zu erregen.

Viel zahmer und milder als Großgebauer, Schupp, Betke ꝛc. tritt der auch als Liederdichter (Herr Jesu Christ, dein teures Blut) thätige Johann Olearius (1611—1684) auf, zuletzt Generalsuperintendent in Halle, einer von denen, die das Erscheinen der Spenerschen Pia desideria mit Freuden begrüßten. Er läßt 1642 mit einer Predigt die Frage drucken: „Dogmata correxit magnus perversa Lutherus — Quis nunc, qui vitam corrigat, alter erit?“ Er tritt 1656 in einem Bedenken für die Heranziehung der Laien zur kirchlichen Verwaltung und Aufsicht ein. Er veröffentlicht außer zahlreichen Erbauungsschriften 1677 einen Jahrgang Predigten unter dem Titel: Anti-Pseudochristianismus. Abbildung des wahren Christentums im Glauben, Lieben und Hoffen, wider alle atheistische Bosheit, gottloses Thun ꝛc. Spener weiß, daß er auf Grund von 1. Kor. 14 christliche Unterredungen unter Lehrern, Studenten, Verwandten und Nachbarn empfohlen und sich nicht gescheut hat, eine neue Auflage von Thomas a Kempis (doch mit Verwahrung gegen die darin enthaltenen Irrtümer) herauszugeben (Bed. 3, 536. 788.)

Justus Gesenius (geb. 1601 im Lauensteinschen, 1629 bis 1636 Pfarrer in Braunschweig, 1636—1641 Hofprediger in Hildes-

[1]) Geb. 1601 in Berlin; gest. als Pfarrer in Linum bei Fehrbellin 1663. - Christianus ethnicus 1633. Mensio christianismi et ministerii Germaniae 1636. Mysterium crucis 1637. Sacerdotium spirituale 1640. Antichristianismus 1650. Excidium Germaniae. — Bed. 2, 277 f.; 3, 189. 509; 4, 126. Cons. 1, 440; 3, 44.

heim, 1641—1673 Oberhofprediger und Generalsuperintendent in Hannover; vgl. Bratke, Just. Ges. 1883) „repräsentiert die Verbindung Calixtinischen und Gerhardschen Geistes." In verschiedener Hinsicht (Neubelebung des geistlichen Priestertums, Bibelstudium, Jugenderziehung, Unterscheidung von Religion und Theologie) greift er dem Pietismus vor. In seinen katechetischen Bestrebungen ist er entschieden ein Vorläufer Speners. Sein auf die Praxis gerichtetes Streben tritt namentlich hervor in der 1631 anonym, 1635 mit Namen, später (1639) auch unter dem Titel „Katechismusfragen" erschienenen, vielfach nachgedruckten, aber auch (Bed. 4, 115) angefochtenen „Kleinen Katechismusschule, d. i. kurzer Unterricht, wie die Katechismuslehren bei der Jugend und den Einfältigen zu treiben." Energisch wird hier hervorgehoben, daß die Wiedergeborenen nicht mehr vorsätzlich Sünde thun, ein gutes Gewissen zu bewahren haben u. dgl. Vorausgeschickt sind dem Katechismus „Einfältige Fragen, welche auch die Allereinfältigsten zum wenigsten verstehen müssen." (Die Katechismusfragen sind abgedruckt bei Bodemann, katechetische Denkmale der ev. luth. Kirche 1861. Vgl. auch Beste, Gesch. der braunschw. Landeskirche 217—223.)

Es erübrigt noch, etliche Namen sonst wenig oder gar nicht bekannter und genannter Theologen anzuführen, welche durch vereinzelte Aussprüche und Kundgebungen sich mehr oder weniger als Gesinnungsgenossen der bisher charakterisierten Kirchenmänner ausweisen, ohne daß es doch möglich wäre, Genaueres und Ausführlicheres in dieser Beziehung über sie mitzuteilen. — Johann Müller, 1648—1672 Senior des Hamburger Ministeriums und als solcher ein Gegner Schupps, schrieb 1631: „Wie einst ein Luther zur Reformation der Lehre nötig war, so jetzt einer zur Reformation des Lebens." — Johann Vilitz (1600—1680), Pastor zu Quedlinburg, gab 1639 drei Predigten heraus, in welchen er das „eine Zeit lang allzusehr vergessene und gleichsam erloschene" geistliche Priestertum an der Hand der Bibel und der Schriften Luthers behandelte und nach seiner Wichtigkeit und seinen Pflichten einschärfte. Er erhielt beistimmende Briefe von vielen Seiten. Ein Christoph Michael, Pastor in Reval, gratuliert ihm, daß er dieses edle Kleinod der Vergessenheit entrissen habe, und fügt hinzu: „Sollte Luther aus dem Grabe wiederum hervortreten, er würde die meisten nicht für seine Schüler erkennen, welche doch als seine Schüler sich auf unsere Gottesgelehrtheit legen." Spener lernte

die Predigten von Vilitz 1671 kennen und gab sie gleichzeitig mit seiner eigenen Schrift über das „Geistliche Priestertum" 1677 wieder heraus (Bed. 3, 178. Cons. 3, 37. 44. G. P. Anhang). — Michael Havemann (1597—1672), nahezu 50 Jahre Geistlicher, 25 Jahre Generalsuperintendent in Stade, giebt 1633 „Christianismi duo luminaria magna" heraus, worin er Rechtfertigung und Heiligung in innige Verbindung zu bringen sucht und falsche Sicherheit nicht weniger bekämpft als selbstgerechte Werkheiligkeit. Spener begleitet eine deutsche Ausgabe dieses Werks vom Jahre 1685 mit einer empfehlenden Vorrede und giebt dabei eine Charakteristik Havemanns, nach welcher die in der „Allg. deutschen Biographie" enthaltene doch wohl einer Ergänzung und Berichtigung bedarf (E. G. S. 2, 170 ff.). — Johann Schübel (1606—1671), Diakon, Pfarrer und Hofprediger in Stuttgart, ist zwar ein Gegner des Synkretismus, will aber doch in der Kirche alles zur Erbauung und Besserung eingerichtet haben, und bezeugt in seiner Amtsführung einen disziplinarischen Ernst.

Unter die Praktiker sind endlich auch jene Moral- und Sittenprediger zu rechnen, die im Gegensatz zu der herrschenden dogmatischen Predigtweise ihre Aufgabe und ihre Stärke zumeist oder lediglich in der Gesetzespredigt, in moralischer Schilderung, Belehrung und Aufmunterung suchen, während sie die Lehre und die Dogmatik mehr oder weniger auf sich beruhen ließen. So zahlreich sie vielleicht waren, so sind doch ihre Erzeugnisse zumeist ungedruckt und sie selbst uns somit unbekannt geblieben, weil eben die Zeit der Tugend- und Pflichtenreligion noch nicht gekommen und Moralpredigten den gangbaren Anforderungen an eine Predigtsammlung nicht entsprachen. — Litterarische Denkmäler haben sich folgende gesetzt. Nikolaus Cornapaeus, Pfarrer im Holstein'schen, läßt 1614 in Hamburg einen „Filius prodigus", d. h. eine moralisierende Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn erscheinen, Johann Philipp Schierstab 1614 ein „Speculum coniugale, d. i. christl. Ehe- und Hausspiegel", 1620 eine „Fraternitas infernalis, d. i. höllische Bruderschaft", eine Personifikation der Laster der Zeit. Johann Konrad Dietrich (1575—1639), Münsterprediger in Ulm, giebt neben „Institutiones catecheticae" (1613) Buß- und Kriegspredigten, Predigten über das 7. Kapitel des Buches der Weisheit und eine „Ulmische Neujahrspredigt" (1634) heraus, voller Klagen und Rügen über Sittenlosigkeit,

Luxus, Putz, Saufen, Unzucht und dergl. Johann Jakob Otho (geb. 1629 in Schwäbisch-Hall, Pfarrer in Gaildorf in Württemberg, später in Münster) veröffentlichte in seinem Todesjahr 1669 einen „Tugendsteg und Lasterweg", den er geschrieben, um die Grundlosigkeit des von römischer Seite erhobenen Vorwurfs nachzuweisen, als dringe man in der evangelischen Kirche nicht genugsam auf ein christliches Leben (vgl. Beck in „Halte was du hast" IV. 1881. S. 536—541).

In diese Kategorie wird auch Joachim Schröder[1]) zu setzen sein, ein Rostocker Pfarrer, welcher, begünstigt von August Varenius (1620—1684), Quistorp II. und Heinrich Müller, in Kapuzinaden zum Teil etwas plebejischer Art und entsprechenden Schriften gegen die sittlichen Verirrungen der Zeit, Trachten, Moden, Sonntagsmärkte und dergl. eifert, namentlich auch gegen die Universitäten, welche — so schreibt er 1644 — „seit dreißig Jahren größeres Verderben über die Welt gebracht haben, als der Krieg selbst." Von den Gymnasien sagt er 1666: „Die ganze Woche haben die alten heidnischen Hurenjäger und Schandlappen Ovid, Terenz, Virgil in den meisten Schulen Raum; Christus aber auf seinem Esel mit dem Katechismus und gottseliger Kinderzucht muß kaum auf den Sonnabend und Sonntag eine Stunde Raum haben." So lebhaft die Klagen und Anklagen Schröders sind, so wenig gehen doch seine Besserungsvorschläge in die Tiefe. Er empfiehlt Predigerkonvente, Kirchensynoden, Ausdehnung der Kirchenzucht und des Elenchus gegen die Obrigkeit und dergl., anstatt vor allen Dingen die religiöse und sittliche Wiedergeburt des einzelnen Individuums ins Auge zu fassen.

3. Die theologische Reaktion.

Der großen Zahl mystisch und der noch größeren Zahl praktisch gerichteter und interessierter Theologen und Laien läßt sich im Grunde genommen nur ein Mann gegenüberstellen, der sich angesichts der Schäden der Zeit nicht begnügte mit mystischem Dilettantismus und Eklektizismus oder praktischen Auskunftsmitteln, sondern eine prinzipielle Reform des theologischen Systems anstrebte. Wohlgemerkt, eine prinzipielle Reform. Eine gewisse Unbehaglichkeit

[1]) 1613—1677; seit 1637 in Rostock. — Hoffartsspiegel 1643. Der Friedensräte Ehrenkron (an die in Osnabrück versammelten Gesandten gerichtet) 1644. Geistlicher Nordstern 1660. Hellklingende Zuchtposaune 1667.

dem herrschenden Dogmatismus, Scholastizismus und Doktrinarismus gegenüber und das Bestreben, die vielen Ecken und Kanten des Systems einigermaßen abzurunden und der dogmatischen Konsequenzmacherei Einhalt zu thun, fand sich bei vielen mystisch und praktisch angeregten Theologen. Auch machte sich eine Richtung auf Emanzipation der sog. natürlichen Theologie von der Alleinherrschaft des kirchlichen Dogmas (in behutsamer Anknüpfung an das, was die Orthodoxie selbst über die aus der Selbst- und Weltbetrachtung sich ergebenden religiösen Erkenntnisse lehrte) verschiedentlich geltend. Bender hat das Verdienst (in den Jahrbb. für prot. Theologie IX. 1883. S. 529—592), auf diese Erscheinung nachdrücklich hingewiesen zu haben. Er nennt als Vertreter dieser Richtung von lutherischen Theologen aus der ersten Hälfte des 17. Jh. Balthasar Cellarius (Epitome theologiae philosophicae seu naturalis, Jena 1641), Johann Meißner (Theologia naturalis, Jena 1648), Heinrich Julius Scheurl (Epitome theologiae naturalis, Wolfenbüttel 1650). Dachte man auch nicht daran, die natürliche Religion und Moral als zur Seligkeit genügend zu bezeichnen, so mußte doch indirekt die zunehmende Betonung und Verselbständigung derselben der autoritativen Kirchenlehre verhängnisvoll werden. Doch es sind dies nur unklare Experimente. Das Verdienst, eine planmäßige Reform der verfahrenen Theologie in Angriff genommen zu haben, verbleibt, wie gesagt, der Calixt'schen Schule und vor allem ihrem Haupt Calixt.

Seit der Reformationszeit ging in einzelnen Theologen neben der herrschenden Schule eine an Melanchthon anknüpfende, durch humanistische Interessen und Motive verstärkte Richtung her, welche sich dem sich zuspitzenden Dogmatismus und Konfessionalismus, speziell der Konkordienformel gegenüber ablehnend oder ausweichend verhielt und durch eine gewisse Weitherzigkeit in Lehrfragen und ein freundlicheres Verhältnis zur reformierten Theologie sich auszeichnete. Diese philippistische Richtung gewann eine lokale Konzentration, einen landeskirchlichen Rückhalt und eine schulmäßige Ausbildung durch die 1576 von Herzog Julius von Braunschweig gegründete Universität Helmstedt; ihren Höhepunkt erreichte sie in Georg Calixt.[1])

[1]) Geb. 1586 in Schleswig; studiert in Helmstedt, Jena, Gießen, Tübingen, Heidelberg; Reisen in Holland, Frankreich und England; 1614—1656 Professor in Helmstedt. — Disputationes de praecipuis christianae religionis capitibus

Aus vier Elementen setzt sich das System des Calixt zusammen, einem historischen, einem dogmatischen, einem biblisch-exegetischen und einem ethisch-praktischen. 1. Calixt sucht, zurückgehend auf die Geschichte des Urchristentums und der alten Kirche einen den christlichen Konfessionen gemeinsamen Glaubensbesitz zu ermitteln, gleichsam eine altkirchliche Normalperiode zu konstruieren, auf deren Basis, als einer allen Konfessionen gemeinsamen, eine Verständigung möglich wäre. So sehr hierbei die Pietät gegen das christliche Altertum anzuerkennen ist und das Bestreben, die kirchengeschichtliche Betrachtung nicht wie bisher im einseitig konfessionellen Interesse auszubeuten, sondern in den Dienst des christlichen Gemeingeistes zu stellen, so sehr war es doch einerseits thatsächlich unmöglich, eine derartige altkirchliche Normalzeit stichhaltig abzugrenzen, anderseits hieß es die Notwendigkeit einer dogmatischen Entwicklung verkennen, wenn man bei den Resultaten einer längst abgelaufenen Epoche stehen bleiben oder die seitherige theologische Bewegung auf dieselbe zurückschrauben wollte. Ein Hauptfehler dieser Art von Geschichtsbehandlung war es namentlich, daß der wesentliche Unterschied vor- und nachreformatorischer Lehrbildung und somit die Bedeutung der Reformation nicht zu ihrem Rechte kamen, ganz abgesehen von der formalen Schwierigkeit, daß die Einführung der altkirchlichen Tradition (consensus quinquesaecularis) als einer Art Nebeninstanz die alleinige Autorität der heiligen Schrift zu bedrohen schien. So gilt denn gleich in Ansehung dieses ersten Punktes das Urteil von Gaß, daß die sehr anerkennenswerten Intentionen des Calixt in einer nur sehr unvollkommenen und anfechtbaren Ausgestaltung in die Erscheinung traten. 2. Calixt sucht eine Vereinfachung des dogmatischen Systems herbeizuführen, indem er die constitutiva fidei von den nur als Voraussetzungen

---

1611. Epitome theologiae positivae 1619. Epitome theologiae moralis 1634. De auctoritate antiquitatis ecclesiasticae 1639. Desiderium et studium concordiae ecclesiasticae 1650. De tolerantia reformatorum (n. Aufl. 1697). — Henke, die Universität Helmstedt 1833. Derf., Briefwechsel von G. Calixt 1833. Derf., G. Calixt und seine Zeit 1853. 1860. Schmid, Gesch. der synkretischen Streitigkeiten in der Zeit des G. Calixt 1846. Gaß, G. C. und der Synkretismus 1846. Beste, Gesch. der braunschweigischen Landeskirche 1889. S. 189 ff. Friedrich, G. C., der Unionsmann des 17. Jh. 1891. Blanckmeister in den Beitr. z. sächs. Kirchengesch. VI. 1891. S. 1—84. — Bed. 1, 267; 3, 200. 270. 570. L. Bed. 3, 12 ff. Cons. 3, 210. 219. 423 ff. 715. Feller, monumenta inedita S. 310.

oder Folgerungen in Betracht kommenden Lehrsätzen (antecedentia et consequentia) unterscheidet. Nur hinsichtlich der konstitutiven Bestandteile des Lehrganzen sollte Einheit und Übereinstimmung erforderlich, hinsichtlich der andern Freiheit und Mannigfaltigkeit zulässig sein. Es ist dieses ein Versuch, den auch von der orthodoxen Theologie in der Theorie wenigstens immer festgehaltenen Unterschied zwischen fundamentalen und nicht fundamentalen Sätzen energischer geltend zu machen und auf eine bestimmte Formel zu bringen. Zu Grunde lag bei Calixt eigentlich das Bestreben, Glauben und Dogma, Religion und Theologie auseinander zu halten. Doch trat dieser sehr berechtigte Gesichtspunkt einer qualitativen Unterscheidung von Glauben und Dogma, Religion und Theologie in der Ausführung zurück hinter dem Suchen nach einer quantitativen Abmessung eines bestimmten Lehrminimums. Dieses erforderliche Lehrminimum suchte Calixt nach Möglichkeit einzuschränken, etwa auf den Inhalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses zurückzuführen, und die außerhalb desselben bestehenden Differenzen als untergeordnet nachzuweisen. Begreiflicherweise kam er hierbei bald in Verdacht des Kryptokalvinismus, bald des Kryptokatholizismus; und thatsächlich hat er die vorhandenen Differenzen unterschätzt. 3. Der historische Sinn, welcher Calixt auszeichnete, das Bestreben, das obiectum fidei einzuschränken und zu zentralisieren, sowie eine richtige Einsicht in den biblischen Thatbestand führten Calixt zu einer freieren Auffassung von der Inspirationslehre. Er wollte z. B., was ihm besonders verübelt wurde, die Lehre von der Dreieinigkeit im A. T. nicht mit derselben Deutlichkeit offenbart sehen, wie im N. T. Ja er wollte überhaupt die Inspiration nur für die eigentliche Heilslehre gelten lassen, für den übrigen Teil der Schrift aber nur eine assistentia divina annehmen. Mit diesem Moment seiner Theologie ist Calixt seiner Zeit weit vorausgeeilt, und hat er eben deshalb nur wenig Verständnis und Anklang gefunden; gerade auf diesem Punkte aber war seine Theologie eine bedeutsame „Weissagung für die Zukunft". 4. Der letzte und das Ganze mehr oder weniger bestimmende Grundzug des Calixtschen Systems ist die ethisch-praktische Richtung und Abzweckung desselben; hier eben berührt er sich nahe mit den Männern der praktischen Reaktion. Nicht nur daß er die „Theologia moralis", wenn auch nicht überhaupt als der erste, so doch mit neuer Energie in den Kreis der theologischen Disziplinen einführte,

sondern der gesamten Theologie wollte er ein ethisch-praktisches Gepräge geben. „Semper oportet theologiam practicam esse et quod ad praxin, a nobis inquam praestandam et exercendam praxin nihil faciat, pro indifferente, otioso et superfluo habendum."

Diese ethisch-praktische Abzweckung der theologischen Probleme und die damit zusammenhängenden und daraus resultierenden Unions- und Toleranzideen sind es vorzüglich gewesen, welche Calixt die Sympathieen weiter Kreise, nicht nur vieler Fürsten, Juristen und Staatsmänner im In- und Ausland, innerhalb und außerhalb der lutherischen Kirche, sondern auch mehrerer lutherischer Fakultäten (Altorf, Königsberg, Kiel, Jena, Rinteln) verschafften, während der theoretische, historisch-dogmatisch-biblische Unterbau seines Systems kaum in weiteren Kreisen Verständnis und Zustimmung fand, wie denn dieser Unterbau auch thatsächlich Blößen und Angriffspunkte genug darbot. Das eigentliche Verdienst Calixts besteht darin, die Bewegung der Geister nach der sittlich-praktischen Richtung hin mächtig gefördert und für die historische, dogmatische und exegetische Arbeit fruchtbare Anregungen gegeben zu haben; seine Schwäche bleibt es, daß er den Wert der Schulformel überschätzte, bei der Behandlung der Lehrfragen zu ausschließlich die Reflexion auf das theologische Objekt walten ließ, zu wenig die religiöse und kirchliche Bestimmtheit des kirchlichen Subjekts und der gläubigen Gemeinde ins Auge faßte, überhaupt daß er die kirchlichen Fragen und Probleme zu einseitig als Lehr- und Schulfragen behandelte, hierin im Grunde genommen durchaus ein Kind seiner Zeit und seinen orthodoxen Gegnern ähnlich, wenn er auch zu ganz anderen Ergebnissen kommt als diese. Am allerwenigsten greifbare Resultate erreichte Calixt und seine Schule in dem Bestreben, eine äußerliche Vereinigung oder Verständigung der streitenden Kirchen herbeizuführen. Das Thorner Religionsgespräch (1645) verlief resultatlos, ebenso die Bemühungen, auf dem zur Ausführung des Osnabrücker Friedens nach Regensburg berufenen Reichstag (1653) den Ideen des Calixt Geltung zu verschaffen. Die Vereinigungsversuche zu Kassel (1661) und zu Berlin (1662), in der Hauptsache Nachwirkungen des von Calixt gegebenen Anstoßes, hatten das gleiche Schicksal.

Das aber ist bezeichnend für die Zeitlage, daß es den Anstrengungen der Orthodoxie nicht gelang, ein allgemeines Verdammungsurteil über die Calixtsche Theologie zu Stande zu bringen,

so viele Angriffspunkte auch dieselbe bot. Der Versuch Abraham Calovs in Wittenberg, des fruchtbarsten und unermüdlichsten Bekämpfers des Synkretismus, vermöge einer neuen Bekenntnisformel, des „Consensus repetitus“ vom Jahre 1655, Calixt und seinen Anhang aus der Kirche auszuscheiden, mißlang völlig. Wie die mystische Schule Arnds (vgl. S. 60), so behauptete die theologische Schule des Calixt ihre Existenz innerhalb der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts, bis endlich der Pietismus das auf diese Weise durch Aufnahme heterogener Bestandteile längst morsch und brüchig gewordene Gebäude der Orthodoxie völlig in Trümmer warf. In der gemeinsamen Reaktion gegen das herrschende orthodoxe System begegnen sich also Synkretismus und Pietismus. Im Übrigen sind freilich ihre Ausgangs- und Zielpunkte sehr verschieden. Calixt faßt vor allem das große Ganze der christlichen Kirche ins Auge und sucht theologisch die vorhandenen Konfessionskirchen ins rechte Verhältnis zu einander und zu dem christlichen Lehr- und Lebensideal zu bringen. Spener nimmt seinen Ausgang von den sittlich-religiösen Zuständen und Bedürfnissen des einzelnen Individuums und der einzelnen Gemeinde; er sucht mehr von innen und von unten her, mehr durch die Ausgestaltung des christlichen Lebens als durch die Neuformulierung des Dogmas auf die Kirche einzuwirken. Bei dieser tiefgehenden theologisch-kirchlichen Differenz zwischen Calixt und Spener, bei ihrer sehr verschiedenen Geistes- und Charakteranlage, ist es nicht zu verwundern, daß Spener Calixt nur ein sehr geringes positives Interesse entgegenbringt. Zunächst hat Spener überhaupt „mit Fleiß von Calixt wenig gelesen“, um nicht in die zu seiner Zeit noch fortdauernden synkretistischen Streitigkeiten hineingezogen zu werden, denen gegenüber er eine vollständig neutrale Haltung einzunehmen entschlossen war. Als ihn ein von Herzog Ernst gefordertes Gutachten zwingt, aus seiner Reserve herauszutreten, vermeidet er es wiederum, auf die eigentlichen sachlichen Differenzpunkte einzugehen; er begnügt sich damit, einerseits die persönlichen Vorzüge des Calixt anzuerkennen, anderseits gewisse Schwächen des Mannes zu bemängeln und einige seiner unhaltbarsten Positionen zu beanstanden. In der Sache hält Spener eine Wiedervereinigung der beiden streitenden Parteien für möglich, aus dem ziemlich äußerlichen Grunde, weil noch kein förmliches Schisma eingetreten und glücklicherweise der consensus repetitus nicht angenommen worden sei. Letzteres, daß die herrschende Schul-

theologie nicht Macht gewinnt, durch einseitige Festsetzung den Streit zu entscheiden und durch neue Bekenntnisformeln die Gewissen zu verbinden, bleibt Spener nachgerade bei der ganzen Frage die Hauptsache. Daß Spener im Übrigen sich so wenig in ein positives Verhältnis zu Calixt zu setzen weiß, hängt auch damit zusammen, daß selbständige prinzipielle dogmatische Formulierung seine Sache nicht war. Umgekehrt ist es auch von Interesse, daß der jüngere Calixt (1622–1701), ein wackerer Verteidiger der Ansichten seines Vaters, keineswegs geneigt ist, im Pietismus ein wahlverwandtes Element zu begrüßen, vielmehr denselben (allerdings mehr in seinen schwärmerischen Auswüchsen und Anhängseln) bekämpft und Spener selbst zum mindesten kühl gegenübersteht (vgl. seine Schrift Spiritus qui ex deo est a spiritu fanatico discretio 1693).

Neben Calixt verdient dessen Kollege und Gesinnungsgenosse Konrad Hornejus (geb. 1590 in Braunschweig, 1628–1649 Prof. in Helmstedt) genannt zu werden. Dieser suchte die sittlich bedenklichen Folgen der lutherischen Rechtfertigungslehre durch die Formel zu beseitigen, „daß gute Werke zur Seligkeit notwendig seien." Er fand, wie natürlich, heftigen Widerspruch, namentlich von Seiten der Leipziger Theologen. Einer seiner Schüler aber erteilt ihm das Lob: „Mascule se opposuit impietati et inscitiae ad extremum usque vitae spiritum aeque infestus." Spener, der für die unmittelbar praktische Wendung des Hornejus mehr Interesse und Verständnis zu haben scheint als für die komplizierteren Aufstellungen des Calixt, wagt Hornejus nur mit Vorsicht als einen seiner Vorläufer zu nennen, „weil er solche Redensarten gebraucht, die von der Formula Concordiae abgehen." Anderwärts giebt er zu verstehen, daß die Redensart des Hornejus zwar mißverständlich und deshalb bedenklich sei, doch aber auch in einem guten und rechten Sinn gebraucht werden könne. (Bed. 3, 276. L. Bed. 3, 13. 18.)

Eine dogmatisch zurückhaltende und in gewisser Art vermittelnde Stellung nahm im synkretistischen Streit die Jenaer Fakultät ein. Johann Musäus[1]) ist ein Hauptrepräsentant dieser Schule, ein Typus dessen, was Walch später einen „moderaten Theologen" nennt. Obwohl er es an Streitschriften gegen Papisten, Reformierte und Socinianer nicht fehlen läßt und bei den bestehenden Funda-

[1]) Geb. 1613 im Schwarzburgischen; 1643–1681 Prof. in Jena. — Hackenschmidt, des luth. Theologen Musäus Lehre von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Stud. und Kritiken 1880. — Bed. 3, 427. 430. 557.

mentaldifferenzen eine Vereinigung mit der päpstlichen und reformierten Kirche für unmöglich hält, widersetzt er sich doch entschieden einer förmlichen Verdammung der Helmstedter, urteilt auch „gelinde" über die Formel des Hornejus. Er verteidigt in verschiedenen Bedenken und Erklärungen diese Stellung gegenüber den Wittenbergern, wenn er auch schließlich genötigt wurde, einen gegen den Synkretismus gerichteten Revers zu unterzeichnen. Seine Schriften zeugen von einer tieferen Fassung des Glaubens- und Kirchenbegriffs. — Ausdrücklich lehnt er es 1679 ab, gegen Spener sich auszusprechen.

Die theologischen Ideen des Calixt und seiner Schule, soweit es Unions- und Toleranzideeen waren, suchte — auf dem Gebiet des Protestantismus — Johann Dury (Duraeus),[1]) ein geborener Schotte, mit geschäftlicher Emsigkeit, unermüdlicher Zähigkeit und unverwüstlichem Optimismus in Praxis umzusetzen, ohne ihre schulmäßige Ausbildung weiter zu führen. Vom Leipziger Religionsgespräch (1631) an war Duräus ein halbes Jahrhundert in verschiedenen Ländern Europas, unter Lutheranern und Reformierten geschäftig, Verbindungen mit Fürsten, Staatsmännern und Theologen anzuknüpfen, um auf diese Weise eine Annäherung der getrennten Konfessionen zu Stande zu bringen. Sein Rezept bestand in der Hauptsache darin, man solle von allen Schulstreitigkeiten absehen, auf die praxis pietatis sich konzentrieren und wegen der Injurien, die man bisher gegenseitig sich zugefügt habe, eine allgemeine Amnestie eintreten lassen. Wiewohl Duraeus keineswegs der Mann war, die Aufgabe, die er sich gestellt hatte, zu lösen, fand er doch selbst bei hervorragenden Personen freundliche Aufnahme, Unterstützung und Anerkennung, immerhin ein Zeichen, daß seine Bestrebungen einem vielfach gefühlten Bedürfnis entgegenkamen. — Auch mit Spener trat Duraeus in briefliche Verbindung. Spener verhielt sich gegen seine Projekte ablehnend, denn er konnte nicht umhin, bei aller Anerkennung für den guten Willen des Mannes

[1]) Geb. 1695 in Edinburg; 1627 Geistlicher einer englischen Kolonie in Elbing; gest. 1680. — Hypomnemata de studio pacis ecclesiasticae 1636. Prodromus irenicorum tractatuum 1662. Extractus coagmentationis harmonicae undecim confessionum. Le vrai chrétien. — Benzelius, Dissertatio historico-theologica de J. Duraeo [1744]. Hubler in Nippolds Beitrr. z. Gesch. der Schweiz. Ref. Kirchen 1884. S. 276—328. Zeitschr. f. K. Gesch. X. 1889. S. 463—479. — Cons. 3, 30. 49 ff. 101. 145. 219. 272. 542. 592. Völlig. Abs. Pfeiffers S. 187. 226.

das Aussichtslose seines Unternehmens, die Unzulänglichkeit seiner Methode und seiner Mittel hervorzuheben. Namentlich nahm Spener daran Anstoß, daß Duraeus den Nachweis führen wollte, Reformierte und Lutheraner seien eigentlich von jeher im Bekenntnis ganz eins gewesen. Wenn aber auch Spener für gewöhnlich über das Unternehmen des Duraeus in einem mitleidig-abschätzigen Ton spricht, so fehlt es doch auch bei ihm nicht an außerordentlich sympathischen Äußerungen über diesen Mann und sein Werk. Er erklärt (1697), an ihm mehr Zeichen der Kindschaft Gottes und wahrer Brüderschaft gefunden zu haben als an vielen lutherischen Geistlichen.

4. Die Reaktion der lebendigen Orthodoxie.

Um uns den ganzen Umfang und Tiefgang der Gegenströmung gegen das herrschende System zu vergegenwärtigen, welche Spener bereits vorfand, haben wir noch einer Reihe von Männern zu gedenken, welche durch die Art, wie sie persönliche Frömmigkeit, geistliches Leben, sittliche Energie und kirchenreformerischen Ernst an den Tag legen, von dem herrschenden theologischen und kirchlichen Typus sich wohlthuend abheben, ohne doch als Mystiker, Praktiker oder Theologen in eine eigentliche Opposition zur kirchlichen Orthodoxie und zum orthodoxen Kirchentum zu treten, wenn auch die Gemeinschaft gewisser geistlicher und kirchlicher Interessen sie vereinzelt oder gelegentlich den Männern der mystischen, praktischen oder theologischen Reaktion nahe bringt. Es ist begreiflich, daß die Abgrenzung dieser „lebendigen Orthodoxie", zumal ihre Abgrenzung nach der Seite der praktischen Reaktion hin, ihre Schwierigkeiten hat. Immerhin kann der Versuch gemacht werden, eine Anzahl akademischer Theologen, asketischer Schriftsteller, kirchlicher Amtsträger und geistlicher Sänger unter diesem Gesichtspunkt zusammenzustellen und von den bisher behandelten Gruppen zu unterscheiden.

Valerius Herberger,[1]) in seiner Orthodoxie unangefochten, wiewohl ausgesprochenermaßen ein Verehrer Melanchthons, stellt

[1]) Geb. 1562 in Fraustadt (Posen); seit 1590 Diakon, seit 1598 Pfarrer in seiner Vaterstadt; daselbst gest. 1627. — Magnalia Dei 1601—1618. Evang. und Epist Herzpostille. Passionszeiger. Geistliche Trauerbinden. Predigten über Jes. Sirach. Paradiesblümlein aus dem Lustgarten der Psalmen 1625. — Klopsch, Leben des V. H. 1840. Ledderhose, V. H., Leben und Auswahl seiner Schriften in Klaibers Ev. Volksbibl. II. 1863. Pfeiffer, das Leben des V. H. 1877. Diegel in „Halte, was du hast" 1882. S. 481—496. Henschel, V. H. 1889.

in seinen innigen, volkstümlichen, phantasie- und gemütvollen, lehr- und geistreichen Predigten (die allerdings von spielender Allegorik nicht frei und von einer gewissen Weitschweifigkeit sind) eine erbauliche Ausnahme dar von dem zur Herrschaft gelangenden abstrakten und beschränkten Dogmatismus.

Joachim Lütkemann,[1]) der als Student in Straßburg zu Joh. Schmidt und Dannhauer in ähnlichem Verhältnis stand, wie ein Vierteljahrhundert später Spener, ist nach Dannhauers Urteil „ein Wunder von einem Menschen", da er auf einzige Weise Gelehrsamkeit mit Frömmigkeit verbindet; er ist ein Prediger, dessen Predigten von homiletischen Auswüchsen und Geschmacklosigkeiten frei sind, wie wenige in diesem Jahrhundert, voll edler Freimütigkeit und biblischen Ernstes, ein Erbauungsschriftsteller, dessen Anziehungskraft noch nicht aufgehört hat. Sein „Vorschmack göttlicher Güte" (1643) bildete die erste Lektüre in Speners Kollegium in Frankfurt. Spener zitiert und empfiehlt verschiedentlich seine Schriften als solche, die „mit großer Kraft geschrieben sind."

Von Lütkemann beeinflußt sind Müller und Scriver. Heinrich Müller,[2]) ein Verehrer Arnds, mit der Helmstedter Fakultät in freundschaftlicher Beziehung, ein Mann von gründlicher Gelehrsamkeit, tiefernster Frömmigkeit und praktischer Begabung, legt in klassischer, freimütiger und eindringlicher Sprache Zeugnis ab von den Nöten und Schäden der Zeit. Hand in Hand mit seinen Fakultätsgenossen (Großgebauer, Quistorp II., August Varenius) bekämpft er seit 1660 energisch den Pennalismus; er sucht eine seelsorgerliche und sittliche Einwirkung auf die Studenten auszuüben. Sein Wort (Apostol. Schlußkette 1663, S. 858) von der Abgötterei

[1]) Geb. 1608 in Demmin (Pommern); studiert in Greifswald, Straßburg, Rostock; 1638 Diakon und Magister legens in Rostock; 1643 Prof. der Physik und Metaphysik daselbst; 1649—1655 Generalsup. und Hofprediger in Wolfenbüttel. — Evang. und Apostol. Aufmunterung 1652. — Rehtmeyer, Nachrichten von L., herausg. v. Märtens 1740. Beste, Gesch. der braunschw. Landesk. S. 248 ff. — Bed. 1, 298; 3, 204. 605. 828.

[2]) Geb. 1631 zu Lübeck; seit 1651 in akademischer und bald darauf gleichzeitig in kirchlicher Stellung in Rostock; daselbst gestorben 1675. — Himmlischer Liebeskuß. Geistliche Erquickstunden. Evangelische Schlußkette. Apostolische Schlußkette. Geistlicher Dankaltar. Thränen- und Trostquelle. Evang. Herzensspiegel. Kreuz-, Buß- und Betschule. Gräber der Heiligen. — Nichel, H. M. 1854. Wild, H. M., Leben und Auswahl seiner Schriften in Klaibers Ev. Volksbibliothek. III. 1864. Krabbe, H. M. und seine Zeit. 1866. — G. P. 127—132. Bed. 3, 721. 828; 4, 220. 392. 420. Cons. 1, 289.

der Heuchel- und Maulchristen, welche vier stumme Kirchengötzen haben, denen sie nachgehen, deren Kraft sie aber verleugnen, nämlich Taufstein, Predigtstuhl, Beichtstuhl und Altar, erregte einen Sturm der Entrüstung, welchen Müller dadurch zu beschwichtigen suchte, daß er 1665 Bedenken von sechs orthodoxen Theologen veröffentlichte, welche ihm die Schriftgemäßheit jenes Ausspruchs bescheinigten. In einem Bedenken aus dem Jahre 1663 „von der brüderlichen Bestrafung" redet Müller über die Rechte und Pflichten des geistlichen Priestertums — speziell ungeistlichen Amtsträgern gegenüber — in einer Weise, die lebhaft an Speners spätere Forderungen erinnert, ja über dieselben teilweise noch hinausgeht; so wird den Laien für gewisse Fälle ausdrücklich das Recht zugestanden, ohne das Ministerium privata conventicula zu halten. — Spener stellt wiederholt Müller das Zeugnis eines Beförderers und Erweckers des wahren Christentums aus; er führt dessen Ausspruch von den Tempelgötzen mehrfach billigend an, mit dem Zusatz, daß Müller in der Verteidigung desselben nur zu furchtsam gewesen. Im Jahr 1675 übersendet er ihm seine pia desideria, und es bildet sich zwischen beiden Männern eine herzliche Freundschaft, der freilich nach wenigen Monaten durch den Tod Müllers ein Ziel gesetzt wurde. Kurz vor seinem Tode schrieb Müller an Spener, anläßlich des Vorschlags, ein collegium pietatis auf einer Universität zu errichten: „erubescere se quidem, quod consultationes demum suscipiendae sint de studio pietatis in academias introducendo, quae tamen sua institutione nihil aliud esse debebant, quam pietatis scholae; fateri tamen rem esse apprime necessariam." Der Leichentext, den Müller sich wählte, war: „Wir heilen Babel, aber sie will nicht heil werden" (Jer. 51, 9). Müller gehört zu den frommen Orthodoxen, die hinweggeholt wurden, ehe der ausbrechende pietistische Streit sie vor die Notwendigkeit stellte, die Wahl zwischen den Vertretern der alten Orthodoxie und den Anhängern der neuen Bewegung zu treffen.

Ähnlich Christian Scriver.[1]) Seine Orthodoxie ist durchwebt von dem warmen Lebenshauch innigen Glaubens, ausgezeichnet

[1]) Geb. 1629 in Rendsburg; studiert in Rostock; 1653 Archidiakon in Stendal; 1667 Pfarrer in Magdeburg; 1690 Oberhofprediger in Quedlinburg; gest. 1693. — Seelenschatz 1675. Chrysologia catechetica (Predigten über den kl. Katechismus) 1681. Verschiedene Predigten und Predigtsammlungen, z. B. Herrlichkeit und Seligkeit der Kinder Gottes 1685. Gotthold's Siech- und Sieges-

durch die innige Verknüpfung des dogmatischen und ethischen Elements. Was er schreibt, ist die Frucht seines eigenen Lebens. In „Gottholds zufälligen Andachten" (1663 — 1669) weiß er die Religion zu den Vorkommnissen des täglichen Lebens in geistvolle Beziehung zu setzen. Sein Seelenschatz ist nach Speners Urteil ein unübertroffenes Werk. „Blind müßte ein Mensch sein", sagt Scriver hier, „der den Schaden Josephs nicht sähe, unglaublich lieblos und unempfindlich, der ihn nicht zu Herzen nähme und täglich beseufzte. Siehet man die Lehrer und Vorsteher der Gemeinden an, so kann ja kein vernünftiges Herz in Abrede stellen, daß bei so großer Menge gelehrter Leute es manchmal große Mühe und Sorge bedarf, einige gottselige, treue, eifrige, wachsame, erleuchtete und erneuerte Lehrer, Hirten und Pfleger zu finden." — Mit Spener steht Scriver jahrelang in freundschaftlicher Korrespondenz und er bleibt ihm bis ans Ende gewogen. Er beginnt sogar noch kurz vor seinem Tode Erbauungsversammlungen in Speners Sinn zu halten. Seine Orthodoxie blieb nicht unangefochten, unter anderm deswegen, weil er Arnd empfahl. Doch schied er aus dem Leben, ohne tiefer in den beginnenden pietistischen Streit verwickelt zu werden.

Ganz besonders ist es neben der Rostocker Schule die Straßburger Fakultät, welche Männer aufzuweisen hat, deren lutherische Orthodoxie, mit persönlicher Frömigkeit verbunden, ein Auge und Herz sich bewahrte für die Schäden und Bedürfnisse des religiösen und kirchlichen Lebens. Auf eine Anfrage des Herzogs Ernst von Gotha, „wie das gefallene Christentum wieder aufzurichten", empfiehlt die Fakultät 1636 die Einführung von Bußpredigten, Einschränkung der dogmatischen Polemik in den Predigten, häusliche Einübung des Katechismus, Hausbesuche der Geistlichen, Anleitung der Gemeindeglieder, auch in Abwesenheit des Pfarrers sich mit christlichen Übungen zu beschäftigen u. dgl. Im Jahre 1653 erklärt die Fakultät, auf eine Zuschrift Schröders in Rostock (vgl. S. 97), der sich Zeugnisse erbittet für die von ihm herauszugebende „Zuchtposaune": „Wir unsernteils haben lange Zeit und Jahre her mit

---

bett 1687. 1694. — Christmann, Chr. S. 1829. Ergenzinger, Chr. S., Leben und Auswahl seiner Schriften in Klaibers Ev. Volksbibl. III. 1864. Krieg, Ch. S., ein Lebensbild aus dem 17. Jh. [1872]. — Bed. 3, 204. 286 ff. 324 ff. 402 ff.; 4, 620. L. Bed. 1, 396; 3, 57. 293. 659. Cons. 3, 375. 655. An Scriver sind jedenfalls auch gerichtet Bed. 1, 453. 571.

unsern Vermahnungen dahin gezielt, am allermeisten, da der barmherzige Gott nach dem unsäglichen Kriegsjammer Hoffnungen erweckt, jetzo sei es Zeit, daß alle evangelischen Kurfürsten und Fürsten, Grafen und Herren, Kanzler und Räte, Superintendenten und Prediger, Rektoren und Präzeptoren ihre consilia zusammentragen und sich bedenken sollten, welchergestalt dem allergnädigsten Gott zu schuldiger Dankbarkeit eine allgemeine Reformation angestellt werden sollte." Die Männer, welche in dieser Zeit die Fakultät repräsentierten, waren Dorsch, Dannhauer und die beiden Schmidt.

Johann Dorsch[1]) ist ein gelehrter und weitschweifiger Polemiker, ein Prediger von spielend-allegorischem Geschmack, dem indessen bei aller Lehrhaftigkeit das eigentlich religiöse, praktisch-andringende Element nicht abgeht, ein energischer Bekämpfer des Pennalismus, dessen Bestreitung er seine Rostocker Antrittsrede (de pessimorum temporum emendatione) widmet, ein Zeuge für das testimonium spiritus internum, ein Freund Arnds. Er hat in Anmerkungen (deren Autorschaft freilich nicht ganz feststeht) Arnd und sein „Wahres Christentum" gegen die Angriffe Osianders in Schutz genommen, Anmerkungen, die dann Spener in eine von ihm besorgte Ausgabe des W. Chr. aufgenommen hat.

Bedeutender ist Johann Konrad Dannhauer.[2]) Er ist ebenfalls in erster Linie Polemiker (Hodomoria spiritus papaci; Hodomoria spiritus calviniani; Mysterium syncretismi detecti) und Dogmatiker (Hodosophia christiana), ein Gegner, und zwar auch nach Henkes Urteil ein „anerkennenswerter Gegner" des Calixt; seine Polemik ist nicht persönlich, sondern sachlich. Sein gesunder praktischer und sein aufrichtig frommer Sinn ließ ihn indessen über den Lehrfragen die Lebensfragen der Kirche nicht vergessen. Er widmet der Ethik eine freilich mehr kasuistische als

[1]) Geb. in Straßburg 1597; studiert in Jena unter Gerhard, in Wittenberg unter Meisner; 1627—1653 Prof. in Straßburg; 1654—1659 Prof. in Rostock. — Horning, J. D., ein Lebenszeuge der luth. Kirche 1886. — Bed. 3, 186. Allg. Gottesg. II, 59.

[2]) Geb. 1603 in Köndringen (Baden); studiert in Straßburg, Marburg, Altorf, Jena; seit 1629 Prof. der Beredtsamkeit, seit 1633 Prof. der Theologie, seit 1658 zugleich Präses des Kirchenkonvents in Straßburg; gest. 1666. — Horning, der Straßburger Universitätsprofessor, Münsterprediger und Präsident des Kirchenkonvents J. K. D. 1883. — Über Speners Verhältnis zu Dannhauer und den beiden Schmidt, seinen Straßburger Lehrern, wird in seiner Lebensbeschreibung zu reden sein.

systematische Behandlung (Theologia conscientiaria). Seine Predigt hat etwas von der humoristisch-geistreichen und lebendigen Art Geilers und Fischarts. Er will Früchte des Glaubens sehen und bezeichnet ein Dogma, welches nicht zur Erbauung diene, als coena Heliogabalea. Für die Mängel des Erziehungs- und Unterrichtswesens hat er ein offenes Auge. Er verlangt von der Regierung die Errichtung von Seminaren für Missionare zur Erlernung fremder Sprachen, zu einer Zeit, wo in der lutherischen Kirche das Verständnis für Mission noch sehr gering war. (Vgl. S. 62.) Er bekämpft die „Cäsaropapie" und das akademische Unwesen und tritt in seiner Art für die kirchlichen Rechte der Laien ein. In manchen Einzelheiten wirkt er auch der zunehmenden dogmatischen Überspannung und Konsequenzmacherei entgegen. Endlich, er ist ein Charakter von großer Würde, Gewissenhaftigkeit und Uneigennützigkeit.

Eine mehr irenisch-innerliche Natur ist Johann Schmidt,[1]) ein Mann von herzlicher Demut, Einfalt und Lauterkeit, in der Anfechtung geprüft. Als ein treuer Anhänger der Konkordienformel verwahrt er sich 1638 entschieden gegen die Einführung des Kalvinismus in Colmar. Sein Verhältnis und seine Beziehungen zu Meisner, Gerhard, Andreä, Lütkemann, Glassius, Moscherosch und Andern lassen indessen eine Weitherzigkeit und Vielseitigkeit seines religiösen und kirchlichen Standpunktes erkennen, die über das Maß der gewöhnlichen Schultheologie hinausging. Thatsächlich mußte er „um des Eifers willen in der Übung des Christentums" manches erleiden; in dogmatischer Beziehung wurde ihm vorgeworfen, daß er „die Irrtümer der Calixtiner wenigstens attenuiere". Großes hat er gewirkt als Prediger. Als ein „Straßburgischer Chrysostomus" hat er, nach Aussage seines Leichenpredigers, „viele auf den Weg der Gerechtigkeit, der Gnade und Liebe hineingepredigt." Seine Predigten sind zwar nicht frei von allegorischen und sonstigen Künsteleien und Überladungen, doch in der Polemik maßvoll, auf Gewissensweckung berechnet, reich an praktischem Eingehen auf die sittlichen Lebensverhältnisse und Lebensaufgaben. Ihre ethische Abzweckung geht zum Teil schon aus den Titeln hervor: Regenten-

[1]) Geb. 1594 in Bautzen; seit 1623 Prof., seit 1629 zugleich Präses des Kirchenkonvents in Straßburg; gest. 1658. — Röhrich, Mitteilungen aus der ev. Kirche des Elsasses II, 1852. S. 262 ff. 270 ff. Horning, in den „Beiträgen zur Kirchengesch. des Els." I—III. 1881—1883.

spiegel, Predigten vom Almosen, Schulpredigten, Ausgang aus Sodom, Zelus pietatis, Christliches Ringen nach der engen Pforte der Seligkeit u. s. w. „Unmöglich, noch einmal unmöglich, sage ich, ich sage zum drittenmale unmöglich ist es, daß ein Mensch in der That vor Gottes Angesicht ein Christ sein könne, der diese beiden Stücke trennt, Glauben an Christum und Nachfolge Christi", so spricht er „Festpredigten" S. 27. Lebhaft klagt Schmidt über Prediger, die „sich unterfangen, die Gottesfurcht zu lehren, deren sensus und Empfindung niemals in ihr Herz gekommen." Durch Visitationen sucht er, wie Dannhauer, das kirchliche Leben in den Straßburger Landgemeinden zu heben; er empfiehlt unter anderem fleißige, gründliche Katechese, Hausbesuche der Geistlichen, Ausübung des geistlichen Priestertums seitens der Laien in gegenseitigem Vermahnen und Trösten.

Den genannten Straßburger Theologen — Dorsch, Dannhauer und Joh. Schmidt — stand der etwas jüngere Sebastian Schmidt[1]) ebenbürtig zur Seite, ein bescheidener, stiller Charakter, ausgezeichnet als gründlicher und selbständiger Exeget in einer Zeit, wo die Exegese im allgemeinen sehr darniederlag, verdient durch eine lateinische Übersetzung der Bibel, sowie durch Kommentare zu verschiedenen biblischen Büchern. In die Wendung, welche die Ideen der Straßburger Schule in Speners Pia desideria nahmen, vermochte er sich freilich nicht mehr zu schicken.

Ein ganzer Lutheraner, doch zugleich eifernd für werkthätiges Christentum, sucht im äußersten Norden der Bischof von Seeland Kaspar Erasmus Brochmand (1583—1652) den Glauben „so zu predigen, daß der ernstlichen Übung der guten Werke nicht das geringste entzogen werde, und die guten Werke so zu preisen, daß dabei dem Glauben sein voller Wert unverletzt bleibt". Sein von Spener mehrfach (Bed. 3, 275. L. Bed. 1, 253) beifällig zitiertes „Universae theologiae systema" (1633) zeichnet sich dadurch aus, daß es immer zugleich die praktischen Interessen ins Auge faßt.

Der unermüdliche und stets gewappnete Streiter gegen Papismus, Kalvinismus, Synkretismus und „neue Propheten" aller Art

---

[1]) Geb. 1617 in Lampertheim bei Straßburg; Prof. in Straßburg 1653 bis 1696. — Horning, Seb. Sch. 1885.

(vgl. S. 71), Nikolaus Hunnius[1]), dessen (übrigens auch von Spener gelobte und empfohlene) „Epitome credendorum“ (1625) nebst seiner „Erklärung des Katechismus Luthers“ (1627) und „Anweisung zum rechten Christentum“ (1633), vielfach und lange in Norddeutschland als orthodoxes Normal-Kompendium galt und gebraucht wurde, fühlte doch auch das Bedürfnis, der Streittheologie wenigstens innerhalb der lutherischen Kirche Grenzen zu setzen. Er tritt 1632 hervor mit einer „Consultatio oder wohlmeinendes Bedenken, ob und wie die evangelisch-lutherischen Kirchen die jetzt schwebenden Religionsstreitigkeiten entweder friedlich beilegen oder durch christliche und bequeme Mittel feststellen und endigen mögen“. In diesem Bedenken machte Hunnius den Vorschlag, durch eine Art Tribunal (daher Collegium Hunnianum) die inner-kirchlichen dogmatischen Streitfragen entscheiden zu lassen. Ernst der Fromme (vgl. S. 76) versuchte vergebens diesen Vorschlag ins Werk zu setzen; Spener erwähnt ihn beifällig in den Pia desideria. Überhaupt führt Hunnius nicht nur das Schwert der Polemik, sondern er ist zugleich redlich bemüht, das kirchliche und religiöse Leben zu bauen und zu organisieren, wie er denn auch in seinem engeren Wirkungskreis den Ruf eines aufrichtig frommen, rechtschaffenen, biedern und herzlich wohlwollenden Mannes genoß.

Andreas Keßler (Kesler),[2]) der den Socinianismus in mehreren Streitschriften bekämpfte, ist zugleich der Verfasser einer „Diaeta“ und einer „Prudentia christiana“, Erbauungsschriften, welche Stoll im Anhang zu Speners „Pia desideria“ im Gegensatz zu den von Spener empfohlenen englischen Erbauungsbüchern empfiehlt. In der Vorrede zu der Prudentia christiana sagt Keßler (1628): „Es haben ja bisher viel eifrige Theologen nach christlicher Reformation des Lebens heftig geschrieen und nicht unbillig. Zwar, was die Lehre des Evangeliums anlangt, haben wir dieselbe durch Gottes Gnade rein und lauter, und da ist keine Reformation von nöten. Soviel aber die Amtsverwaltung und das Leben des Christentums, welches bei der reinen Religion soll gefunden werden,

[1]) Geb. 1585 zu Marburg; 1612 Superintendent zu Eilenburg; 1617 Prof. in Wittenberg; 1623—1643 Superintendent in Lübeck. — Heller, Nik. Hunnius, sein Leben und Wirken 1843. — Bed. 4, 190. Cons. 3, 441. Pia des. 137.

[2]) Geb. 1595 Coburg; gest. 1643 daselbst als Generalsuperintendent. — Pia des. 342.

betrifft, da ist die Reformation nach göttlichem Recht hoch nötig in allen Ständen." — Spener nennt Keßler neben Mengering und Meyfart.

Andreas Cramer[1]) erinnert in der Art, wie er die ethischen Verpflichtungen auf die in der Taufe empfangenen Gnadengaben aufbaut und aus diesen abzuleiten versteht, an Prätorius, durch welchen er wahrscheinlich auch beeinflußt ist, ohne daß er jedoch dessen mystische Neigungen und Überschwenglichkeiten teilt. Seine erbaulichen und erwecklichen Traktate, denen man es anmerkt, wie sie aus den Prüfungen und Heimsuchungen des dreißigjährigen Krieges heraus erwachsen sind, behandeln im Anschluß an die kirchliche Heilslehre mit schlichtem Ernst die hochnötige Beförderung des wahren Christentums, das Ablegen des alten und das Anziehen des neuen Menschen. Cramer kann sich das Zeugnis geben, immer dieses als Hauptsache bei seinen Predigten im Auge gehabt zu haben, daß Christus in den Zuhörern Gestalt gewinne, während er dieselben mit „hochtrabenden Subtilitäten und unnötigen Nebenhändeln" nicht aufhalten wollte. Mit Energie verfocht Cramer (1622 bis 1625) in einer an Schriften und Gegenschriften reichen Kontroverse gegen Evenius (vgl. S. 79) den Satz, daß nur ein Wiedergeborener eine wahre theologische Erkenntnis haben könne, später ein Lieblingsgedanke Speners. Evenius widersprach demselben nicht deshalb, weil er die Wichtigkeit des geistlichen Lebens für die Führung des geistlichen Amts verkannt hätte, sondern weil er Glaube und Theologie genauer unterschieden wissen wollte, und weil ihm Cramer das philosophische Studium zu geringschätzig behandelte. — Wie hoch Spener die Schriften Cramers schätzte, geht aus den von ihm veranstalteten Auflagen derselben und den betreffenden Vorreden genugsam hervor.

Eine Säule des lutherischen Bekenntnisses innerhalb der vom Philippismus und Humanismus angekränkelten, vom Weigelianismus und auch vom „Photinianismus" d. h. Socinianismus nicht

---

[1]) Geb. 1582 im Magdeburgischen; 1607 Rektor in Quedlinburg; 1615 bis 1631 Pfarrer in Magdeburg; 1631—1640 Superintendent in Mühlhausen. — Spener gab 1668 eine Sammlung Cramerscher Traktate heraus unter dem Titel „der gläubigen Kinder Gottes Ehrenstand und Pflicht" (vermehrte Aufl. 1688). — Beitrr. zur Gesch. und Charakteristik Cramers in Eilmars „Kirchenhistorie der freien Reichsstadt Mülhausen" 1714. S. 56—69. — E. G. S. II, 1 ff. 11 ff. Bed. 3, 340 f.

unberührten Nürnberger Kirche (Belege hierfür u. a. bei von Soden, Kriegs- und Sittengeschichte der Reichsstadt Nürnberg 1860 bis 1862) ist Johann Saubert.[1]) Er preist 1631 die „Miracula Augustanae Confessionis", verweigert die Verpflichtung auf die Variata von 1561 und lebt mit dem in symbolischer Hinsicht einer laxeren Auffassung huldigenden Rate jahrelang in Fehde. Zugleich aber ist Saubert ein energischer Beförderer praktisch-lebendigen Christentums. Über Arnd fällt er 1625 ein vorsichtiges, doch mildes Urteil. Wegen seines „Desiderium pacis" (1640) muß er sich sogar als Synkretist verschreien lassen. Die Klagen Hohburgs (vgl. S. 68) über den Zustand der Kirche hält er für so beachtenswert, daß er sie in seinen letzten Lebensjahren in Predigten behandelt. Vor allen Dingen ist er bemüht, durch sein nach Speners Urteil „nie genug gepriesenes" „Zuchtbüchlein der evangelischen Kirche" (1636), sowie in seiner amtlichen Thätigkeit die Kirchenzucht zu heben. Andreä stellt ihm 1647 in einem Nachruf (Sauberti umbra delineata) das Zeugnis aus: „Er hat Christum gegen die Christen, das Evangelium gegen die Evangelischen, die Kirche gegen deren Vorsteher, die Zucht gegen deren Beurteiler, die Gottseligkeit gegen die Frommen, die Gelehrtheit gegen die Gelehrten geschützt." — In seinen Bemühungen um Kirchenordnung und Kirchenzucht fand Saubert einen ernsten Mitkämpfer an seinem Kollegen Christoph Leibnitz (1579—1632), der überhaupt in Lehre und Leben gleiche Ziele mit ihm verfolgte.

Zuletzt nennen wir unter den Männern, welche bei allem Festhalten an den Lehr- und Lebensordnungen der Kirche doch einen Übergang von dem einseitigen und ausgearteten Doktrinarismus und der selbstzufriedenen objektiven Kirchlichkeit zu individueller und subjektiver Verlebendigung und Vertiefung darstellen, einige geistliche Liederdichter, die in ihrer Weise eine neue Zeit anbahnen.

Aus den Liedern Johann Heermanns[2]) „klingt noch die alte einfältige Glaubenskraft heraus, doch läßt sich eine Annäherung

---

[1]) Geb. 1592 in Altorf; seit 1622 Diakon, seit 1628 Pfarrer in Nürnberg; gest. 1646. — Cons. 1, 157. Pia des. 94.

[2]) Geb. 1585 in Rauden (Schlesien); 1611—1638 Pfarrer in Köben a. Oder; 1638—1647 zurückgezogen in Lissa. — Zuchtbüchlein, Übung der Gottseligkeit und Labsal in Trübsal neu herausgeg. von Bernhard 1886. Wackernagel, J. H.'s Geistliche Lieder 1856. — J. H., neues Ehrengedächtnis 1759. Ledderhose, das Leben J. H.'s 1857. 2. Aufl. 1876. Wilke, Joh. H. [1887]. Bernhard, Beitrr.

an den mehr subjektiv erweichten Charakter der Paul Gerhardtschen Poesie wahrnehmen." Wie er selbst erfahren und geübt hat, was er gelehrt und geschrieben, so dringt er auch in Predigten und Erbauungsschriften auf die Praxis. — Martin Rinckart,[1]) der Kreuz-, Trost- und Danksänger, lernte in der Schule des Lebens und Leidens die treuherzige einfache Sprache des Herzens sprechen und Schulkontroversen auf ihren wahren Wert hin ansehen. Als 1624 die Diözesangeistlichkeit auf der Pastoralsynode zu Eilenburg in dem Kenosisstreit der Tübinger und Gießener Theologen ein Gutachten abgeben sollte, da faßte sie den Beschluß, das teure Kleinod des lutherischen Glaubens festzuhalten, aber „die mehr scharfsinnigen als notwendigen Streitigkeiten" den Universitäten zu überlassen, da die Pastoren „jetzt kaum das liebe trockene Brot erlangen, geschweige die Streitschriften aller auswärtigen Universitäten sich kaufen könnten." Wohl nur ein Beispiel unter vielen ähnlichen, nicht immer bekannt gewordenen, wie die Macht der Thatsachen den Anforderungen und Auswüchsen der Theorie natürliche Grenzen setzte. — Johann Rist,[2]) an dessen Liedern, wie an denen Ernst Christoph Homburgs (gest. 1681), sich Spener als Student erbaute, sprach sich 1651 im Vorbericht zu seiner „Sabbatlichen Seelenlust" energisch gegen Schein- und Maulchristentum, gegen bloßes Wissen in Glaubenssachen und äußerliche Kirchlichkeit aus. — Endlich sei erwähnt der größte evangelische Liederdichter Paulus Gerhardt,[3])

---

z. Gesch. des Liederdichters J. H. in der Ztschr. d. Vereins für Gesch. Schlesiens 1888. S. 193—218. Schubert, Leben und Schriften J. H.'s in ders. Zeitschr., Band 19, S. 182—236.

[1]) Geb. 1586 in Eilenburg; 1617—1649 Archidiakon in Eilenburg. — Plato, M. R. 1830. Linke, M. R.'s Geistliche Lieder ꝛc. 1886. Graubner, ein Beitr. zur Lebensgesch. M. R.'s 1887.

[2]) Geb. 1607 in Ottensen; 1635—1667 Pfarrer in Wedel an der Elbe. — Hansen, Joh. Rist. Zur Erinnerung an seinen 200jährigen Todestag 1867. Ders., J. R. und seine Zeit 1872. Gödeke und Götze, Dichtungen v. J. R. 1885. — Bed. 4, 327.

[3]) Geb. 1607 in Gräfenhainichen; 1651 Propst in Mittenwalde; 1657—1666 Pfarrer in Berlin; 1669—1676 Archidiakon in Lübben. — Neue Ausgaben seiner Lieder von Wackernagel (zuletzt 1876), Bachmann (2. Aufl. 1877). Gödeke (1877), Gerock (3. Aufl. 1883), v. Schmidt (1882). — Roth, P. G. 1829. Langbecker, Leben und Lieder von P. G. 1841. Sommerlad, P. G. 1860. Richter, P. G. 1876. Becker, P. G. 1880. Schleusner, P. G. 1883. Wangemann, Joh Sigismund und P. G., oder der erste Kampf der luth. Kirche in Kurbrandenburg um ihre Existenz 1884. — Bed. 4, 322.

dessen Gesänge „wegen Geistes und Kraft“ auch Spener allen andern vorgezogen hat. Sein lutherisches Gewissen erlaubte ihm nicht, auch nur stillschweigend den kurfürstlichen Revers anzuerkennen, welcher den lutherischen Predigern in Brandenburg hinsichtlich der Polemik gegen die Reformierten Schranken auferlegte. Lieber verzichtete er auf sein Amt. Gerhardt hat damit die Entschiedenheit seines Luthertums bekundet. Seine Lieder aber mit ihrem Reichtum an Gedanken, der Vielseitigkeit und Mannigfaltigkeit ihres Inhalts, der Tiefe des Gemüts und der Empfindung, dem gelegentlichen Anflug mystischer Kontemplation (G. hat auch Gebete Arnds in Verse gebracht) tragen den Charakter einer Frömmigkeit, welche intensiv und extensiv den Gehalt des herrschenden Luthertums überragt. Sie sind der auch sprachlich meisterhafte und musterhafte Ausdruck von Gedanken, Stimmungen und Empfindungen, wie sie der lebendige Verkehr der gläubigen Seele mit ihrem Gott und Heiland in den mannigfachsten Lagen und Beziehungen des Lebens erzeugt.

5. Rückblick und Zusammenfassung.

Überblicken wir zum Schluß noch einmal den Umfang der von uns als Reaktion gegen die allgemeinen Zustände und die herrschende Richtung in Theologie und Kirche zusammengefaßten Bewegungen und Bestrebungen, so versteht es sich, was zunächst die inbetracht kommenden Persönlichkeiten angeht, daß im Allgemeinen nur diejenigen sich haben namhaft machen lassen, welche durch eine hervorragende äußere Stellung oder durch litterarische Denkmäler vor der Vergessenheit geschützt sind. Eine fortgesetzte Erforschung der Geschichte dieses Zeitraums, zumal der weitere Ausbau der Territorialkirchengeschichte, wird gewiß noch manche Gestalten dieser Art ans Licht ziehen, die nicht vergessen zu werden verdienen, so wie der nächtliche Himmel immer mehr Sterne zeigt, je genauer man ihn betrachtet. Etwa neunzig Namen — freilich von sehr verschiedenem Gewicht und Klang — haben wir angeführt, deren Träger der Hauptsache nach in dem Zeitraum von 1600 – 1675 gelebt und gewirkt haben. Es ist nun zu bedenken, daß die Genannten ihre Hörer, Leser, Schüler, ihre Freunde, Anhänger und Verehrer, ihre Untergebenen, Kollegen, Genossen gehabt haben, die nach vielen Tausenden zählen, daß sie mithin nur die geschichtlich erkennbaren Knotenpunkte eines weit ausgedehnten Netzes von Anschauungen, Gesinnungen, Strebungen und Unternehmungen darstellen, in

welchen die herrschenden Zustände in Theologie und Kirche eine mehr oder weniger lebhafte, deutliche und treffende Kritik, eine mehr oder weniger zielbewußte und zweckentsprechende Opposition, eine mehr oder weniger glückliche und wertvolle Korrektur und Ergänzung gefunden haben. Auf ihre Lebensstellung angesehen sind die Träger der Reaktion, wie natürlich, zumeist Leute vom Fach, Theologen und Kirchenmänner. In verhältnismäßig immerhin beträchtlicher Anzahl sind jedoch auch Laien der verschiedensten Lebensstellung, Fürsten, Staatsmänner, Juristen, Pädagogen, Litteraten und Bürger vertreten. Das durch die Reformation wieder geltend gemachte Prinzip des allgemeinen geistlichen Priestertums hat also, trotz der Verkümmerung, die es erfuhr, doch seine Wirkung ausgeübt. Das Laienelement, dem der Pietismus eine erhöhte kirchliche Bedeutung verleihen sollte, begann seine Rechte und Pflichten zu fühlen. Mehr wie einmal macht Spener die Bemerkung (vgl. S. 79), daß Laien in kirchlicher Beziehung vielfach weiter und tiefer sähen als die im alten Schlendrian befangenen Theologen (Bed. 4, 437. E. G. S. II, 112).

Örtlich betrachtet, sind alle deutschen lutherischen Gebiete vom äußersten Norden (Schleswig-Holstein) und Nordosten (Preußen, Schlesien, Polen) bis zum Südosten (Straßburg) gelegentlich vertreten. Mehrere Städte sind, durch ein Zusammentreffen von Personen und Umständen, typisch für gewisse kirchliche Stimmungen und Strebungen, so Rostock, Helmstedt, Jena, Straßburg, Gotha, Erfurt, Nürnberg, Danzig. Im allgemeinen wird man sagen können, daß die Bürgerschaft größerer Reichs- und Handelsstädte, entsprechend ihrer größeren Selbständigkeit und geistigen Bildung, für Kritik, Opposition und Fortschritt auf kirchlichem und religiösem Gebiet zugänglicher und empfänglicher war, als die mehr passive und stabile Bevölkerung kleiner Residenz- und Landstädte.

In sachlicher Beziehung glaube ich den Nachweis geliefert zu haben, daß das gewöhnlich einseitig hervorgehobene mystische Element zwar weite Kreise in der Kirche gezogen hat, an Ausdehnung und Bedeutung aber das ganz unabhängig von demselben reagierende praktische Element kaum übertroffen hat, während die von Calixt versuchte theologische Reform als ein teils verfrühter, teils verfehlter Versuch den Anklang, den sie gefunden hat, hauptsächlich den konkurrierenden praktischen Gesichtspunkten verdankt. — Die Reaktion richtete sich — von verschiedenen Punkten und

Gesichtspunkten aus — hauptsächlich gegen die Verquickung von Politik und Religion im Kirchenregiment, gegen die Hintansetzung der kirchlichen Rechte der Gemeinden und Laien, gegen scholastischen Doktrinarismus, gegen die theoretischen und praktischen Mängel des Schul- und Unterrichtswesens, gegen religiösen und kirchlichen Formalismus und Mechanismus, gegen die Mängel der Predigt-, Beicht-, Katechisations- und Seelsorgerpraxis, gegen sittliche Laxheit, Gleichgiltigkeit und Zuchtlosigkeit.

Vergegenwärtigen wir uns die Form und Methode, in welcher, und die Mittel, mit welchen reagiert wurde, so finden wir, daß fast alles der Einzel- und Privatinitiative überlassen bleibt, abgesehen von gewissen Fällen, in denen die Obrigkeit und das Kirchenregiment eingreift, oder Universitäten, Fakultäten und Ministerien kollegialisch vorgehen. Einzelne Männer versuchen in der Art, wie sie ihre Amtspflichten erfüllen, lehren, predigen, unterrichten, Seelsorge und Kirchenzucht treiben, durch Briefe, Korrespondenzen, Gutachten u. dgl. auf ihre Zeit und Umgebung einzuwirken. Das Hauptmittel, beinahe das einzige Mittel, auf weitere Kreise zu wirken, ist die schriftstellerische Thätigkeit. So entsteht einerseits eine ganze Litteratur von Klagen, Wünschen, Betrachtungen und Vorschlägen, anderseits eine asketische Litteratur, welche denjenigen religiösen Ansprüchen und Bedürfnissen genügen will, die von dem offiziellen Kirchentum nicht oder nur teilweise befriedigt werden. Was so gut wie ganz fehlt, ist die Association und Organisation der Gutgesinnten und Strebsamen, eine Association und Organisation, wie sie auf belletristisch-litterarischem Gebiet damals — in Nachahmung ausländischer Muster — in Deutschland bereits gewisse Blüten, wenn auch von zweifelhaftem Wert, trieb (Vilmar, 22. Aufl., S. 284). Das Bedürfnis nach einer solchen Association und Organisation auf kirchlichem und religiösem Gebiet machte sich zwar in vereinzelten Kundgebungen dunkel und unklar geltend (hierher gehört z. B. die durch Andreäs Fama fraternitatis Rosaceae Crucis 1614 aufgebrachte und dann ins Mysteriöse gezogene Idee des Rosenkreuzerordens, ferner ein 1631 der Wittenberger Fakultät vorgelegtes Statut einer „neuen Fraternität unter guten Freunden"), seiner Befriedigung aber standen die verschiedensten Umstände hindernd im Wege. So kam es denn zu greifbaren Reformen wenig. Und das, freilich sehr wichtige, Hauptresultat der Reaktion (abgesehen von den unberechenbaren und unmeßbaren Segenswirkungen an einzelnen Seelen) war,

daß gegen das herrschende System Stimmung gemacht, die Befriedigung mit demselben und die Zuversicht auf dasselbe erschüttert und der Boden für eine neue Gestaltung der Dinge bereitet wurde.

Über den zeitlichen Verlauf der reagierenden Bewegung läßt sich bei dem ihr anhaftenden sporadischen und individualistischen Charakter kaum Genaueres sagen. Es wird bei der bereits von Tholuck gemachten allgemeinen Bemerkung sein Bewenden haben müssen, daß der seit dem Beginn des Jahrhunderts zunehmenden Verhärtung und Verengung der herrschenden Richtung entsprechend das Bedürfnis und der Ruf nach Reformen immer lauter und dringender wurde, wie umgekehrt der zunehmenden Reaktion gegenüber die herrschende Theologie immer engherziger, unzugänglicher und intoleranter wurde. Letzteres läßt sich namentlich auf dem dogmatischen Gebiet deutlich beobachten. Spener macht öfters darauf aufmerksam, daß im ersten Drittel des Jahrhunderts noch ein Maß freier Bewegung innerhalb der Orthodoxie vorhanden war, welches man später nicht mehr kannte, und Thesen unangefochten blieben, die sich später nicht mehr hervorwagen durften, ohne als Verletzungen der Orthodoxie aufs lebhafteste angegriffen zu werden. — Was speziell den Einfluß des dreißigjährigen Krieges auf das Entstehen und Wachsen der Reaktion angeht, so ist dieselbe in der Hauptsache ebensowenig als eine aus den Trübsalen und Trümmern der Kriegszeit herausgeborene zu betrachten, als es überhaupt unrichtig ist (vgl. S. 45), für die verfahrenen kirchlichen, religiösen und theologischen Zustände den Krieg allein oder vornehmlich verantwortlich zu machen. Zunächst ist ja offenbar die ganze mystische Reaktion (Prätorius, Weigel, Böhme, Arnd) älter als der Krieg Aber auch die Klagen, Wünsche und Bestrebungen eines Meisner, Tarnov, Andreä (in seinen ersten Schriften), die bedeutsamen anonymen Laienschriften, sowie das erste Regen des Calixtschen Geistes fallen in eine Zeit, in welcher der (anfangs lokal eng begrenzte) Krieg nennenswerte Wirkungen noch nicht ausgeübt haben konnte, ganz abgesehen davon, daß sie Dinge betreffen, die nicht als Frucht einiger, wenn auch noch so verderblicher Jahre, sondern als Ergebnis einer längeren Entwicklung anzusehen sind. Nur hat der Fortgang und Ausgang des Krieges, wie er (vgl. S. 46) das Ungenügende und Unhaltbare der bestehenden Zustände grell ans Licht stellte, so gewiß auch die reagierende Bewegung erheblich verstärkt und beschleunigt. — In den siebenziger und achtziger

Jahren hatte dann die Spannung einen sehr hohen Grad erreicht. „Die Bäume fangen an auszuschlagen," schreibt Spener 1678, „und geben Hoffnung des zu erwartenden Frühlings." „Es reget sich aller Orten ein ungemeiner Trieb bei vielen, teils bei denen, die an der Kirche dienen und die Sache auf eine ganz andere Weise als vordem ansehen, teils die sonst dem Zug des Vaters folgen und sich angelegen sein lassen, in das rechtschaffene Wesen, so in Christo Jesu ist, einzugehen." „Man spürt eine kräftige Erregung der Gemüter an sehr vielen Orten, teils unter den Theologen, teils Politikern, ja ganz gemeinen und geringen Leuten, daß man anfängt zu erkennen, auf die Art, wie sich der große Haufe es eingebildet hat, lasse sich die Seligkeit nicht erlangen, sondern wir müssen ganz anders zu der Sache thun." Spener vergleicht das allgemein vorhandene Verlangen nach einer Besserung der kirchlichen Zustände mit der Zeit vor der Reformation; wie damals habe das Verderben einen gewissen Höhepunkt erreicht, aber wie damals bereite sich auch der Rückschlag und Umschlag vor (Bed. 3, 207 f. 223. 283. 428. 541. L. Bed. 3, 100 f. Cons. 3, 173).

Wenn Spener von dieser Erregung und Bewegung der Gemüter redet, so betont er mehrfach, daß dieselbe nicht auf das Gebiet der lutherischen Kirche und nicht auf Deutschland beschränkt sei, sondern in allen Kirchen und in verschiedenen Ländern, auch bei Reformierten und Papisten, sich zeige, daß es sich also in gewissem Sinn um eine Bewegung der ganzen Zeit handle. Und das ist es, was auch wir schließlich noch ins Auge zu fassen haben, der Parallelismus und die Verknüpfung der in der lutherischen Kirche sich anbahnenden Reaktion mit gleichzeitigen außerlutherischen und außerkirchlichen Bewegungen (vgl. zum Folgenden Nippold, Handb. der neuesten K. Gesch. I. 3. Aufl. 1880. S. 57—94).

In allererster Linie kommen hier die puritanisch-pietistischen Erscheinungen in Betracht, welche in England, in den Kreisen der Presbyterianer, Independenten, Quäker und anderer Dissenters seit der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts hervortreten, und die damit verwandten und teilweise damit zusammenhängenden Bewegungen in der niederländisch-reformierten Kirche (vgl. Weingarten, die Revolutionskirchen Englands 1868. Bauer, Einfluß des engl. Quäkertums auf die deutsche Kultur 1878. Heppe, Gesch. des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche, namentlich

der Niederlande 1879. Ritschl, Gesch. des Pietismus I. 1880). Die betreffende englische asketische Litteratur (vgl. namentlich Beck, die rel. Volkslitt. 1891. S. 177 ff.) drang schon seit dem ersten Drittel des 17. Jahrhunderts vielfach in Übersetzungen in Deutschland ein. Im Jahr 1678 klagt ein Spener befreundeter lutherischer Theologe, daß alle Buchläden voll englischer Schriften seien; und die zahlreichen Anfragen, welche Spener bezüglich dieser „Engländer" zu beantworten hat, sind ein indirektes Zeugnis für ihre Verbreitung. In den Hafenstädten Lübeck und Hamburg drangen auch auf dem Wege des Verkehrs englische Ideen ein, wie z. B. der 1661 vom Hamburger Ministerium herausgegebene „Quäkergreuel" beweist. Von den Niederlanden aus (sie hatten nach jahrzehntelangem Ringen 1609 ihre politische und religiöse Unabhängigkeit erkämpft) wurden namentlich die reformierten und lutherischen Kirchengebiete des Rheinlandes beeinflußt. Zahlreiche in Deutschland unmöglich gewordene theologische und religiöse Existenzen suchten und fanden im Verlauf des 17. Jahrhunderts in Holland Schutz und Unterkunft, Dank der daselbst vorhandenen kirchlichen, religiösen und bürgerlichen Freiheit, um von dort aus auf ihre deutsche Heimat zurückzuwirken. Spener selbst hegte (1677) den Gedanken, daß die Sache der Gottseligkeit in Holland eine Zufluchtsstätte finden möchte, wenn die Schwierigkeiten, die man ihr in Deutschland bereite, unüberwindlich sein sollten (Bed. 3, 162).

So verdienstlich es war und so notwendig es ist, auf diese Zusammenhänge des religiösen Lebens in Deutschland mit dem Ausland hinzuweisen, so auffallend die Ähnlichkeit zwischen der Bewegung in der reformierten und in der lutherischen Kirche ist, und so begründet die Behauptung, daß Deutschland im Verlauf der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, wie inbezug auf Politik, Wissenschaft, Philosophie und Litteratur, so auch in religiöser und theologischer Beziehung von dem zur Zeit kulturell höherstehenden Ausland wertvolle Anregungen empfangen hat, so unberechtigt ist doch die Auffassung, als sei deshalb die pietistische Bewegung in Deutschland nur als eine Nachwirkung und Nachbildung fremder Muster zu betrachten. Vielmehr werden unsre bisherigen Ausführungen ergeben haben, daß die wesentlichen Elemente des spenerschen Pietismus sich fast gleichzeitig und in der Hauptsache vom Ausland unabhängig innerhalb der lutherischen Kirche Deutschlands entwickelt haben, wie denn ähnliche Zustände und Bedürfnisse

auch unabhängig von einander ähnliche Bewegungen hervorbringen können. Was insbesondere Spener angeht, so wird seiner Beeinflussung durch die englische asketische Litteratur, seiner Bekanntschaft mit Labadie und der reformierten Schweiz, seiner Sympathieen für gewisse niederländische Theologen entsprechenden Orts zu gedenken sein. Das Wesentliche seines geistigen Gehalts — soweit es nicht überhaupt sein individuelles Eigentum ist — zog er aber (nebst der h. Schrift, Tauler, Luther ꝛc.) aus den Schriften von Männern, die in der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts und aus den Verhältnissen dieser Kirche heraus vor ihm Gleiches oder Ähnliches wie er erstrebt hatten, wie er denn auch auf diese als seine Lehrmeister sich beständig beruft.

Nehmen wir zu dem, was über die pietistische Bewegung in der reformierten Kirche gesagt ist, die gleichzeitigen und verwandten Erscheinungen in der katholischen Kirche des 17. Jahrhunderts hinzu (Jansenismus, Gallikanismus, Quietismus ꝛc.; vgl. Heppe, Gesch. der quietistischen Mystik in der kath. Kirche 1875, dazu Nippold, zur geschichtl. Würdigung des Quietismus, Jahrbb. für prot. Theol. 1877, S. 285—322), so kann man allerdings mit Tholuck von einer „atmosphärischen Erscheinung" auf dem kirchlichen Gebiet dieser Zeit reden, von einer atmosphärischen Erscheinung, als deren Signatur angesehen werden darf, negativ, die Unbefriedigung mit den traditionellen kirchlichen Formen und eine zunehmende oder versuchte Emanzipation von denselben, positiv, das Streben nach größerer Vertiefung, Verinnerlichung und Realisierung des religiösen Ideals im privaten und öffentlichen Leben.

Zur Erschütterung des Vertrauens in die überlieferten kirchlichen Formen und zur Begründung einer größeren Freiheit und Selbständigkeit des geistlichen Lebens trug auch die *außerkirchliche Entwicklung* der Kultur und des Geisteslebens wesentlich bei. Die Philosphie nahm durch die Engländer Bacon von Verulam (1561—1626), Herbert von Cherbury (1581—1648), Hobbes (1588—1679) und Locke (1632—1704), die Niederländer Descartes (1596—1650) und Spinoza (1632—1677), endlich durch Leibniz (1646—1716) eine neue Wendung. Spener freilich, wiewohl mit Leibniz befreundet, hat von dieser neuen Philosophie so gut wie gar keine Notiz genommen. Mehr Interesse als die spezifisch-philosophischen Fragen hatte für ihn der gleichzeitige Umschwung und Aufschwung der Naturwissenschaften. Dieser ist gekennzeichnet

durch die Namen Kepler (1571—1630), Galilei (1564—1642), von Guericke (1602—1686), Huygens (1629—1695) und Newton (1642—1727), durch die Abwendung vom abstrakten Autoritäts- und Traditionsprinzip zu konkreter empirischer Forschung und Beobachtung. „Während die Theologie das Feld der Geisteslehre noch völlig beherrschte und wütende Streitigkeiten die Stimmen des ruhigen Urteils übertäubten, legte im Stillen auf dem Gebiet der äußern Natur die strenge Forschung einen unerschütterlichen Grund zu gänzlich veränderter Weltanschauung" (Lange, Geschichte des Materialismus). Auf pädagogischem Gebiet reagierten Ratichius (1571—1633) und Commenius (1592—1671) gegen die Herrschaft der lateinischen Grammatik und sonstige Unnatur zu Gunsten der Muttersprache und eines rationellen Unterrichts. Die aufkommenden Zeitschriften, namentlich wissenschaftlichen und litterarischen Inhalts, bildeten ein wichtiges Mittel für den Verkehr und Gedankenaustausch zwischen verschiedenen Geistesgebieten, Territorien und Kirchen. Seit 1665 erschien in Paris das „Journal des savants", seit 1682 in Leipzig die „Acta eruditorum", seit 1684 in Amsterdam die „Nouvelles de la Republique des Lettres" (der Herausgeber, Pierre Bayle, erklärt in der Vorrede, in religiösen Angelegenheiten mehr den unparteiischen Berichterstatter als den Richter spielen zu wollen), seit 1688 die erste deutsche Zeitschrift, die „Monate" des Thomasius, seit 1689 Tentzels „Monatliche Unterredungen" (Thorn und Leipzig). Ebenso hat das 17. Jahrhundert die ersten Zeitungen hervorgebracht. Straßburg (1609), Frankfurt (1615) und Berlin gehören zu den ersten Städten auf deutschem Boden, die solche aufzuweisen haben.

Der zunehmende Verkehr, Reisen, Handel und Wandel trugen dazu bei, eine immer größere Mischung nationaler, konfessioneller und geistiger Elemente hervorzubringen, welche die geistige Annäherung, die Vergleichung, Prüfung und Kritik auch der kirchlichen Lehren, Einrichtungen und Zustände beförderte. Bereits 1602 kursierte unter der süddeutschen Soldateska das interkonfessionelle Sprüchlein: „Ablaßbrief thu ich nicht kaufen, zu keiner Wallfahrt mag ich nicht laufen. Ich ehre aber Gottes Mutter und glaube nicht an Doktor Luther. Dennoch bin ich kein Papist, desgleichen auch kein Kalvinist. Ich glaub an den Herrn Jesum Christ, der für mich und mein Sünd gestorben ist." Im Jahre 1613 erschien anonym in Augsburg eine „Harmonia oder Vereinigung derer, so

die Welt nunmehr katholisch, lutherisch, kalvinisch oder reformiert nennt." Der katholische Grimmelshausen träumt in seinem „Abenteuerlichen Simplicissimus" (1669?) von einem „teutschen Helden, der die ganze Welt bezwingen und zwischen allen Völkern Friede stiften wird." Der soll auch die Religionen mit einander vereinigen, die rechte, wahre, heilige und christliche Religion durch die allergeistreichsten, gelehrtesten und frömmsten Theologen von allen Orten und Enden her verfassen lassen und diese „geläuterte Religion" der ganzen Welt verkünden.

„Nicht länger", sagt Rotteck mit Bezug auf die Zeit von 1648—1789, „ist die Religion das große Triebrad der Hauptbewegung der Völker in Krieg und Frieden." „Der menschliche Geist", sagt Ranke (Weltgesch. IX, 2. Abt. S. 156), „nahm eine von dem Theologischen mehr abweichende Wendung, eine freiere und unbedingtere Richtung auf das Wesen der Dinge."

Kurz, eine neue Zeit war im Anzug. Ja, nach der bisherigen Entwicklung der Dinge kann es kaum einem Zweifel unterliegen, daß der im Verlauf des 17. Jahrhunderts, wenn auch in der Stille und sehr allmählich, sich vollziehende Umschwung der gesamten Denk- und Anschauungsweise viel radikalerer Natur war als die durch die Reformation begründete Veränderung der geistigen Physiognomie Europas. Die Veränderung, welche auf kirchlichem und religiösem Gebiet im 17. Jahrhundert sich vollzieht, ist mit der Ausdruck einer allgemeinen Bewegung der Geister. Spener aber wußte es sehr wohl, daß er einem Zuge der Zeit folgte, daß er weit mehr getragen wurde von einer in der Zeit liegenden und von lange her sich vorbereitenden Bewegung, als daß er seiner Zeit wesentlich neue Impulse gegeben hätte (Wahrh. Erz. 11 ff.). Worin aber, bei aller Bedingtheit durch die Zeitlage und bei aller Abhängigkeit von Vorläufern und Vorgängern, die eigentümlichen Verdienste Speners bestehen, und wie es zusammenhängt, daß die Bewegung, die er vorfand, durch ihn eine wesentliche Steigerung erfuhr, das hat die Darstellung seines Lebens- und Entwicklungsgangs zu zeigen.